LA EDUCACIÓN ENTRE EL MUNDO CLÁSICO Y MODERNO: POLÍTICA, TECNOLOGÍA Y ARTES LIBERALES

Santiago Pérez Zapata
Andrés Leonardo Reyes Cabrera
Editores Académicos

tirant humanidades
plural

UNI CERVANTES
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA

Este libro reúne seis ensayos de destacados académicos de España, Argentina, México y Colombia, que reflexionan sobre la educación frente a los retos políticos, tecnológicos y culturales de nuestro tiempo. Organizado en tres secciones, inicia con *Educación y política*, donde Juan Fernando Segovia reivindica la visión clásica de la política como búsqueda del bien común frente al individualismo moderno, y Jerónimo Molina Cano rescata el pensamiento de Francisco Javier Conde y el realismo político como formación para afrontar las verdades del poder. En *Educación y tecnología*, Sebastián Pineda Buitrago rastrea las raíces del mundo digital hasta el alfabeto griego, mientras Alejandro García y Daniela Rangel analizan la formación filosófica en la era de la conectividad, alertando sobre la comunicación superficial y la pérdida del verdadero diálogo. La sección final, *Educación y artes liberales*, ofrece las reflexiones de Mario Luis Descotte sobre el retorno a los clásicos y de Gonzalo Descotte sobre el ocio universitario como equilibrio vital, en diálogo con la tradición filosófica y espiritual.

Con un enfoque crítico y propositivo, esta obra invita a repensar los fines de la educación, a integrar la técnica y la cultura en la formación humanística y a recuperar el diálogo, la reflexión y la búsqueda del bien común como ejes de la vida académica y social. Un libro para educadores, estudiantes y todo aquel que crea que aprender es, sobre todo, un arte de vivir.

tirant humanidades
plural

+Lectura GRATIS en la nube

ISBN 978-84-1081-610-7
9 788410 816107

Santiago Pérez Zapata

Doctor en Historia por la Universidad de los Andes (Bogotá), Magíster e Historiador por la Universidad Nacional de Colombia. Profesor del programa de Ciencia Política de Unicervantes. Becario de la convocatoria de doctorados nacionales 2012 y becario de la convocatoria Jóvenes Investigadores 2008-2009. Mis intereses en materia de investigación son la historia política e intelectual del siglo XIX e inicios del siglo XX, en especial la intelectualidad católica, como también el análisis historiográfico de las derechas.

Andrés Leonardo Reyes Cabrera

Andrés Leonardo Reyes Cabrera es profesor de lenguas clásicas en facultades de Filosofía y Teología en Bogotá. Magíster en Literatura Cristiana y Clásica por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y exalumno de la Accademia Vivarium Novum. Ha traducido al español *Las Confesiones* de san Agustín y publicado estudios sobre eucología, entre ellos *"Fatur Irenaeus dum Cyprianus tacet"*. Colabora con la Sociedad de Estudios Lascasianos de Sevilla.

ACCESO GRATIS a la Lectura en la Nube

Para visualizar el libro electrónico en la nube de lectura envíe junto a su nombre y apellidos una fotografía del código de barras situado en la contraportada del libro y otra del ticket de compra a la dirección:

ebooktirant@tirant.com

En un máximo de 72 horas laborables le enviaremos el código de acceso con sus instrucciones.

La visualización del libro en **NUBE DE LECTURA** excluye los usos bibliotecarios y públicos que puedan poner el archivo electrónico a disposición de una comunidad de lectores. Se permite tan solo un uso individual y privado.

La educación entre el mundo clásico y moderno: política, tecnología y artes liberales

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDITORIAL TIRANT HUMANIDADES

Manuel Asensi Pérez
Catedrático de Teoría de la Literatura y de la Literatura Comparada
Universitat de València

Ramón Cotarelo
Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia

M.ª Teresa Echenique Elizondo
Catedrática de Lengua Española
Universitat de València

Juan Manuel Fernández Soria
Catedrático de Teoría e Historia de la Educación
Universitat de València

Pablo Oñate Rubalcaba
Catedrático de Ciencia Política y de la Administración
Universitat de València

Joan Romero
Catedrático de Geografía Humana
Universitat de València

Juan José Tamayo
Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
Universidad Carlos III de Madrid

Procedimiento de selección de originales, ver página web:
www.tirant.net/index.php/editorial/procedimiento-de-seleccion-de-originales

Santiago Pérez Zapata
Andrés Leonardo Reyes Cabrera
Editores Académicos

La educación entre el mundo clásico y moderno: política, tecnología y artes liberales

UNI CERVANTES
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA

tirant humanidades
Bogotá D.C., 2025

Copyright ® 2025

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com

Esta obra cuenta con Licencia Creative Commons vía:

CC BY-NC-ND 4.0

La educación entre el mundo clásico y moderno: política, tecnología y artes liberales / editores académicos: Santiago Pérez Zapata y Andrés Leonardo Reyes Cabrera. -- Primera edición. -- Bogotá: Tirant Humanidades; Unicervantes, 2025.
151 páginas.
(Plural)
Incluye bibliografía al final de cada capítulo.
ISBN: 978-84-1081-610-7

1. Política y educación. 2. Tecnología educativa. 3. Tecnologías de la información y de la comunicación -- Aspectos sociales. 4. Filosofía de la educación. 5. Educación -- Aspectos morales. I. Pérez Zapata, Santiago, editor. II. Reyes Cabrera, Andrés Leonardo, editor. III. Segovia, Juan Fernando, autor. IV. Molina Cano, Jerónimo, autor. V. Pineda Buitrago, Sebastián, autor. VI. García Durán, Alejandro de Jesús, autor. VII. Rangel Rojas, Daniela, autora. VIII. Descotte, Mario Luis, autor. IX. Descotte, Gonzalo, autor. X. Serie.
LC: LC1042.5 CDD: 370.1 ed. 23
Catalogación en publicación de la Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

© Santiago Pérez Zapata
Andrés Leonardo Reyes Cabrera
Editores Académicos

© TIRANT LO BLANCH
EDITA: TIRANT HUMANIDADES
Calle 11 # 2-16 (Bogotá D.C.)
Telf.: 4660171
Email: tlb@tirant.com
Librería virtual: www.tirant.com/co/
Diseño de Portada: Ilustrador gallego Enrique Carballeira Melendi
ISBN: 978-84-1081-610-7

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: *atencioncliente@tirant.com*. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en *www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa* nuestro procedimiento de quejas.
Responsabilidad Social Corporativa: *http://www.tirant.net/Docs/RSCTirant.pdf*

Expresamos nuestro agradecimiento para la edición, revisión y concepción del plan de esta obra a la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín – Unicervantes. Especialmente por el apoyo recibido por parte del Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y Jefe de Planeación Julián Ardila Mora. También a su Rector Fray Nelson Gallego Orozco O.S.A. y al prior de la Orden de San Agustín, de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia de Colombia, Rev. P. Fray Mauricio Saavedra Monroy O.S.A.

In memoriam

Juan Fernando Segovia (1956-2025), maestro, amigo y rara avis *entre la intelectualidad católica hispanoamericana*

Índice

Prólogo 11

Santiago Pérez Zapata

Andrés Leonardo Reyes Cabrera

PRIMERA PARTE
EDUCACIÓN Y POLÍTICA

Capítulo 1
La enseñanza de la política: interés o virtud 19

Juan Fernando Segovia

Capítulo 2
Francisco Javier Conde: un jurista de estado en la escuela del realismo político 43

Jerónimo Molina Cano

SEGUNDA PARTE
EDUCACIÓN Y TECNOLOGÍA

Capítulo 3
Arqueología del mundo digital: una reflexión sobre el origen de la lectoescritura occidental 75

Sebastián Pineda Buitrago

Capítulo 4
La formación filosófica en la era de la conectividad 101

Alejandro de Jesús García Durán

Daniela Rangel Rojas

TERCERA PARTE
EDUCACIÓN Y ARTES LIBERALES

Capítulo 5
De la cultura clásica al mundo contemporáneo: otra vez, la educación en este momento crucial 121

Mario Luis Descotte

Capítulo 6
Cómo fomentar el ocio en la vida universitaria en tiempos de la era digital 135

Gonzalo Descotte

Prólogo

Queridos lectores, se encuentran delante de un libro que ha compilado ensayos elaborados por algunos especialistas de talla internacional, provenientes de España, Argentina, México y Colombia, que han centrado sus estudios y publicaciones a la relación que hoy tiene la educación con las nuevas tecnologías de la información, además de los retos que nos plantea esta unión -hoy más simbiótica que nunca- a quienes dedicamos nuestras vidas a la formación de futuros ciudadanos y profesionales que tendrán las sociedades del futuro. Los textos que presentamos invitan a analizar, discutir y crear nuevas estrategias pedagógicas que respondan a esas nuevas exigencias que hoy nos convocan en las dinámicas del aula de clase.

Dado el espectro argumental tan amplio que podría desarrollarse a partir de esta coincidencia tan importante en la que la *tekné* y la *paideia* se entrecruzan, hemos querido proponer a nuestros lectores aquellos textos que muestran un interés por la formación humana, entendida como la edificación del hombre en cuanto hombre con sus virtudes y defectos, vivida en diferentes contextos, pudiéndose entrever los retos formativos que cada etapa de la historia ha enfrentado desde lo clásico hasta lo contemporáneo.

Hemos pensado en dividir los seis textos de este libro en tres partes que tienen un núcleo común: la educación. Así, la primera sección se llama *Educación y política* en la que encontraremos los textos de los profesores Juan Fernando Segovia y Jerónimo Molina Cano. El primero de ellos nos comparte su texto intitulado *La enseñanza de la política: interés o virtud* en el que se reflexiona sobre la política como un obrar natural de los hombres, pero que en el mundo moderno está desnaturalizada porque se ha destruido su esencia, tanto en lo teórico cuanto en lo práctico, pues se enseña la política como un juego de intereses y se concibe al Estado como un mecanismo de satisfacción de intereses o pretensiones, esto es: de derechos humanos individuales. En este contexto, al sistema que integra los intereses y reconoce los derechos subjetivos se le

denomina «democracia liberal». Por el contrario, la concepción clásica de la comunidad política -que arraiga en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino- se basa en la reunión de los hombres orientados al bien común y a la vida virtuosa, cuyo principal componente es la justicia. Por una parte, el presupuesto de la idea moderna de la política es la enemistad natural, apoyada en el egoísmo o la autoconservación. Por otra parte, el presupuesto de la concepción clásica es la amistad humana, que se funda en la naturaleza comunicable de los bienes espirituales. Restablecer la sana educación política, que tenga como finalidad la formación en el bien común, en la justicia, en la virtud y en la amistad, en lugar del interés, el egoísmo y los derechos individuales, es imprescindible para restaurar una buena convivencia política.

Por otro lado, Jerónimo Molina Cano ha contribuido con su texto *Francisco Javier Conde: un jurista de Estado en la escuela del realismo político*. El autor analiza el realismo como otra corriente clave para la educación política a partir del caso de un jurista español formado en el periodo de entreguerras en las ideas de Carl Schmitt. Conde, quien fuera uno de sus primeros traductores al español, además de ser uno de sus principales corresponsales, escribió varias obras sobre el problema de lo político que fueron fundamentales para el desarrollo de una elite intelectual en la época franquista. Molina Cano argumenta sobre la existencia en nuestra lengua de un grupo generacional de pensadores a los que describe como «un cuarto de siglo de oro del pensamiento político español (1935-1969)» y que estaban conectados con importantes intelectuales europeos, en parte capitaneados por Conde, desmitificando el supuesto aislamiento absoluto del franquismo. Asimismo, el autor examina sus contribuciones en las áreas del derecho político y de la sociología política revisitando la singularidad de una de las visiones de lo político más marginadas en los sistemas educativos de las democracias liberales de la segunda posguerra, centrados en una idealización del progreso. Jerónimo Molina describe a esta escuela como la «imaginación del desastre» -cuyos parientes lejanos se remontan a Maquiavelo y a Bodino- que comprende y opera con las verdades profundas

que entraña el poder político. En palabras suyas «No se trata de hacer la política de lo peor (*la politique du pire*), sino de espantar los peligros y, astutamente, sembrar la discordia en la morada del enemigo [...] La fortuna es propicia a quien anticipa lo peor, pero no hay político virtuoso que no posea "[el secreto de la] asociación de lo peor y lo mejor" [citando a Juliend Freund]». Francisco Javier Conde sería para el mundo de habla hispana uno de los principales pensadores en volver a aclimatar -después de Diego de Saavedra Fajardo-, para la educación política del siglo XX, aquellas lecciones que son la misión de la inteligencia política: «hacer periódicamente capítulo de ese depósito de la experiencia milenaria del género humano».

Los textos de los profesores Segovia y Molina Cano no pueden ser más opuestos en sus fuentes (Aristóteles/Santo Tomás versus Maquiavelo/Schmitt/Conde), pero tienen en común una dura crítica tanto al positivismo jurídico como al idealismo liberal dominante en las aulas de la educación universitaria, pues se encuentran casi completamente teñidas del legado de Kant, Kelsen y Habermas. Sus críticas tienen el mérito de hablar de otra ciencia política y de otra formación alternativa que pone en tela de juicio la idea -que se lleva el estudiantado catequizado- de la existencia de una sola ciencia jurídica o de una sola escuela válida, universal e indiscutible de lo político.

La segunda parte resulta mucho más cercana a nosotros en términos temporales, por lo que hemos decidido llamarla *Educación y tecnología*. Aquí nos encontramos con los valiosísimos aportes de los profesores Sebastián Pineda Buitrago y Alejandro García. El primero con su texto *Arqueología del mundo digital: una reflexión sobre el origen de la lectoescritura occidental* explora el origen del mundo digital hasta sus raíces: el alfabeto vocálico griego. Para Pineda esta invención, lejos de ser un mero avance técnico, representa una ruptura epistemológica fundamental en la historia de la humanidad. El alfabeto griego, con su capacidad de transcribir el lenguaje hablado, la notación musical, las matemáticas y la geometría, sentó las bases para la abstracción y codificación que caracterizan nuestra era digital. Se examina cómo esta

tecnología alfabética evolucionó desde los cantos homéricos hasta la estandarización de la máquina de escribir, influyendo directamente en el diseño de las primeras computadoras. El capítulo cuestiona la supuesta neutralidad de nuestros sistemas digitales, argumentando que están profundamente arraigados en las estructuras propias del pensamiento occidental. Finalmente, se reflexiona sobre las implicaciones culturales y epistemológicas de esta herencia alfabética en la era digital, cuestionando cómo ha moldeado nuestra concepción de la tecnología y nuestra capacidad para «digitalizar» y «preservar» el conocimiento global.

Por su parte, Alejandro García y Daniela Rangel en su texto *La formación filosófica en la era de la conectividad* nos invitan a reflexionar sobre el papel que tiene la tecnología en los procesos de aprendizaje y su relación con la capacidad de asombro, explicándonos que hay un elemento muy importante en esta era y que es vital para el ejercicio filosófico que consiste en discutir sobre lo que otros han pensado y confrontarlo con lo que se ha colegido para luego compartirlo a otros de forma verbal o escrita, esto es la comunicación. Esta herramienta, nos dicen, debe contribuir al trabajo en equipo que procure el mejoramiento no solo del hombre que piensa, en tanto individuo, sino especialmente del hombre que enseña lo que piensa, en tanto social y, como feliz consecuencia, del hombre en tanto especie. García y Rangel nos llaman la atención sobre algunos aspectos que no podemos olvidar: uno de ellos es la valiosa utilidad de los dispositivos digitales haciendo una oportuna crítica a la conectividad ficticia, en donde estamos disponibles todo el tiempo en el intercambio de un mensaje, pero no tenemos un vínculo sincero que lleve a un verdadero diálogo o relación con el otro. Nos hablan, también, del problema de la capitalización del saber que no necesariamente nos hace sabios, pues en la época de la conectividad podemos tener a nuestro alcance infinidad de datos, pero por fortuna no somos autómatas que recibimos pasivamente esta información, sino que la procesamos y creamos cosas nuevas para compartirlas con el otro en el ejercicio comunicativo al que hemos sido llamados como animales políticos.

La tercera y última parte hemos querido llamarla *Educación y artes liberales*, lo que nos permite cerrar armónicamente el libro con este maravilloso *tricolon* empezando por lo más humano y visceral, aunque si bien hay que decirlo elevado, que es la política y su ejercicio; siguiendo por lo más accidental, que son las herramientas técnicas que tiene a disposición el hombre para su propio crecimiento intelectual, material y social, para terminar con lo más alto que es la formación personal basada en el dedicado trabajo de la vida interior que se eleva a través del estudio de las artes liberales y, a modo de propuesta, del retorno a los autores clásicos que vivieron, sufrieron y sintieron las mismas cosas nuestras en distinto tiempo. Para esto, contamos con la participación de Mario Luis Descotte con su texto *De la cultura clásica al mundo contemporáneo: otra vez, la educación en este momento crucial* y de Gonzalo Descotte con su ensayo *Cómo fomentar el ocio en la vida universitaria en tiempos de la era digital*. Ambos apelan a un regreso de la distinción entre el *otium y el negotium* proponiendo una relectura de los clásicos, así como el ejercicio de la reflexión en términos filosóficos y también espirituales para mantener el equilibrio entre el fuero interno y el fuero externo que para el profesor Gonzalo Descotte encuentra perfecta armonía también con el cristianismo.

Sus textos son valiosos porque pretenden dar prevalencia a las esferas más personales y, valga la redundancia, más humanas del hombre, en un tiempo que exige apariencia y perfección superficial dejando de lado el mejoramiento personal sin que esto signifique un guiño al llamado *couching* que tiende a usurpar desvergonzadamente el nombre de la Filosofía y destripar sanguinariamente a algunos de sus hijos más importantes como Séneca o Marco Aurelio.

Queridos lectores, no sin dar los respectivos créditos y agradecimientos a la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín (Unicervantes), que ha patrocinado y hecho posible esta publicación, esperamos que este libro sea de provecho académico, pero aún más de provecho personal, pues queremos que sea un instrumento que haga de puente para el ejercicio filosófico del diálogo y la reflexión, pero también una exhor-

tación al análisis profundo sobre la forma en la que educamos o somos educados para que se promueva un giro en los modos que lleven al perfeccionamiento de nuestro propósito como educadores.

Santiago Pérez Zapata[1] y Andrés Leonardo Reyes Cabrera[2]
Editores académicos

1. Doctor en Historia por la Universidad de los Andes e Historiador por la Universidad Nacional de Colombia y docente investigador de tiempo completo de Unicervantes.
2. Bachiller y Licenciado Eclesiástico en Literatura Cristiana y Clásica por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y Clásica y docente investigador de tiempo completo de Unicervantes.

PRIMERA PARTE
EDUCACIÓN Y POLÍTICA

Capítulo 1

La enseñanza de la política: interés o virtud

Juan Fernando Segovia[1]

INTRODUCCIÓN

La política es un obrar natural de los hombres, pero hoy está desnaturalizada porque se ha destruido su esencia, tanto en lo teórico cuanto en lo práctico. Se enseña la política como un juego de intereses. Se concibe al Estado como un mecanismo de satisfacción de intereses o pretensiones, esto es: de derechos humanos. Y al sistema que integra los intereses y reconoce los derechos se lo llama democracia. En cambio, la concepción clásica de la política se basa en el bien y en la virtud. La comunidad política es la reunión de los hombres en vista del bien común o de la vida virtuosa. Y el principal componente de ese bien y de esa virtud es la justicia.

Presupuesto de la idea moderna de la política es la enemistad natural, apoyada en el egoísmo o la autoconservación. Presupuesto de la concepción clásica es la amistad humana, que se funda en la naturaleza comunicable de los bienes espirituales.

Restablecer la sana educación política es imprescindible para restaurar una buena convivencia política. Se trata de recuperar una educación

1. Doctor en Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza y Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Cuyo, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET – Argentina) y miembro del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (Madrid–España). Correo: segojuan@gmail.com

política que tenga como finalidad la formación en el bien, en la justicia, en la virtud y en la amistad, en lugar del interés, el egoísmo y los derechos.

El núcleo central de la educación política moderna proviene del convencionalismo, en tanto que la clásica se asienta en la naturaleza; la moderna tiende a lo artificial, la clásica a lo natural. Aquélla supone la enemistad humana; ésta, la tendencia natural a la amistad. La educación política moderna pivota sobre el Estado, la clásica lo hacía sobre la comunidad política. Expliquemos esta contraposición.

I. EL CONFLICTO MODERNO

La Modernidad que alborea en la Reforma Protestante tiene por motivo principal la libertad cristiana como la entendía Lutero: la vivencia interior de la presencia de la divinidad en la conciencia, una creencia privatizada compatible con la sujeción exterior, porque la fe que anida en el recinto íntimo del individuo no se riñe con la obediencia política. Esta concepción gnóstica de la libertad, se enfrentaba con la Iglesia Católica y el Pontífice Romano que tenían autoridad para imponer artículos de fe y establecer el culto público. Además, los emperadores, príncipes y monarcas, se disputaban el poder secular y el derecho a gobernar a los súbditos. Lutero acusaba a Roma de intromisión en la conciencia; frente a los príncipes, admitía su fuerza coactiva sobre la carne. De aquí que el protestantismo estableciera la separación de los reinos haciendo del espiritual algo extraño al secular. Pero la teoría de los dos reinos necesitaba ser expuesta no sólo teológicamente sino filosófica y políticamente, de modo que la libre conciencia reformada pudiera ejercerse por todos los individuos en su seno íntimo sin interferir con la obediencia que la carne debe al soberano.

Si se observa la cuestión desde el gobierno, la libre conciencia es un problema para estos, como se vio con las revueltas anabaptistas, porque la conciencia cristiana no acepta intermediarios, sea la autoridad civil, sea la eclesiástica. Puede manifestarse rebelde, anárquica. La libertad

de conciencia, además, es un problema para la autoridad de cualquier iglesia, como se aprecia en el proceso histórico del protestantismo que se desplegó en un enjambre de sectas disidentes dentro de la disidencia.

Si se observa el panorama desde la libre conciencia individual, está sometida a dos grandes obstáculos. El primero en el tiempo y en la inquietud de los reformadores es la Iglesia Romana, pero más tarde cualquiera iglesia nacional. Los casos de Holanda y de Inglaterra así lo muestran. La autoridad religiosa anula la libertad de conciencia. El segundo obstáculo es la autoridad secular, que para evitar las tendencias anárquicas de la libre creencia trató de regularla al interior (unificación de credos, disciplina litúrgica) y al exterior (coerción religiosa). El poder civil invade la conciencia. De aquí la contraposición entre poder y libertad.

La primacía del individuo sobre lo universal y la separación tajante entre inmanencia y trascendencia se traducirán en la supremacía del Estado frente a la Iglesia y toda otra institución temporal. Lo que pertenece al *saeculum* es de los hombres. Por eso, los juicios y las sentencias eclesiásticas emanadas de la autoridad pontificia y eclesiástica carecen de fuerza jurídica. Y aunque la esfera temporal es imperfecta, nada impide que la soberanía secular se convierta en absoluta, pues si por encima de ella ya no cuentan la Iglesia ni el orden divino, por debajo de la soberanía tampoco hay motivo para fundarla en órdenes intermedios. De la dicotomía conciencia/poder ha nacido el absolutismo moderno en todas sus variantes ideológicas.

II. EL ARTE DE LA SEPARACIÓN

La dicotomía libertad/poder asume una tesis metodológica de la filosofía política moderna, el arte de la separación: lo que en la realidad aparece relacionado o unido, podemos separarlo racionalmente y montar la especulación y la *praxis* en esa separación. Toda la filosofía política moderna está engarzada en este arte de la separación, que sustituye la analogía –la semejanza– por la univocidad –lo inequívoco–, de modo

que las exigencias metodológicas cartesianas de claridad y precisión llevan a separar y no a asemejar, a dividir y no a equiparar.

La primera separación es entre *res extensae* y *res cogitans*, que importa la separación entre sujeto y objeto, supuesto constitutivo de la ciencia moderna, separación entre juicio de valor y juicio de hecho, entre técnica y filosofía, entre *praxis* (como fabricación) y teoría. Esto supone la separación hobbesiana entre religión y política, al igual que la separación entre orden moral y orden físico; y, por cierto, la larga secuela de divisiones subsiguientes: privado y público, individuo y sociedad, sociedad y Estado, Iglesia y Estado, libertad y poder, derecho (civil) y deber (moral), legislación y justicia, legalidad y legitimidad, etc.

Todas estas separaciones son necesarias a la libertad porque la libertad moderna está fundada sobre una «organización de las separaciones», dice P. Manent[2]. Sólo separando y dividiendo la experiencia y la vida humanas, y el saber de lo humano y lo divino, la política viene a ser la técnica de la libertad humana, libertad negativa al fin, porque la libertad moderna no reconoce entes ni fines, sino únicamente una miríada de sujetos con una heterogeneidad de intereses.

III. *HOMO HOMINI LUPUS*

La tesis de la enemistad humana tiene a la base la antropología luterana, la idea gnóstica del hombre acabado por el pecado, un miserable pecador a quien ni tan siquiera la gracia divina lo mejora: ésta se solapa al hombre pecador y, sin cambiarlo, lo salva por la sola fe que el hombre recibe sólo por Cristo. Esta antropología funda la virtualidad del orden político y jurídico moderno; y la ficción del estado de naturaleza de los teóricos modernos. El Estado y la ley modernos son necesarios a causa

2. Pierre Manent, *Curso de filosofía política* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económicas, 2003), 19-30.

de la naturaleza pecaminosa de los hombres, son medios pensados para reprimir las naturales tendencias anárquicas y disolventes.

El estado de naturaleza

El pensamiento político moderno parte del mito de la libertad natural de los hombres en un hipotético estado de naturaleza, del que se seguiría una condición democrática natural de la humanidad, lo que conduce a fundar la utopía de una sociedad democrática libre como estadio culminante de la historia humana.

La noción de estado de naturaleza en la que el hombre vive naturalmente libre y es igual a los demás hombres, es la explicación de la condición democrática natural de las personas, lo que comporta: (a) la negación del hecho social, de la naturaleza social del hombre y del carácter natural de la autoridad y la obediencia; (b) la afirmación de la autonomía individual y de derechos humanos anteriores al Estado que pueden esgrimirse contra éste; (c) la creencia de que el poder está depositado en cada uno de los individuos o en la suma de ellos y que solamente tal poder puede constituir al gobierno; (d) la teoría de que sólo el consentimiento, cualquiera sea éste, es la causa que legitima el poder y la obediencia y las obligaciones; y (e) la afirmación de que, residiendo el poder en el pueblo esa original soberanía, se conserva activa e informalmente.

Pero el estado natural es inestable, injusto, causa de la muerte violenta. No puede sostenerse y hay que salir de él por la voluntad de los individuos.

El convencionalismo

Junto a la libertad gnóstica aparece el constructivismo convencionalista. Su significado se formula en una frase que todos sabemos: el Estado garantiza la seguridad, la paz, el respeto de los derechos; si quitáramos el Estado, retrocederíamos al estado de naturaleza en la cual la seguridad, la paz y el respeto de los derechos eran imposibles. Si en el

estado de naturaleza las relaciones humanas son o se han convertido en relaciones de fuerza ilegítima, violatorias de la igualdad y libertad naturales, la solución está en convertir esa dominación ilegítima en un poder legítimo fundándolo en «el consenso» que crea el Estado, establece su forma de gobierno y le da la norma suprema que lo rige.

El consenso, del cual el pacto o contrato es una modalidad, es el concepto que expone en términos políticos el convencionalismo moderno. La razón construye el mecanismo político, establece arbitrariamente el fin al que debe servir, y delimita separando los espacios públicos de los ambientes privados, aquéllos abiertos, éstos cerrados.

IV. EL CONFLICTO MODERNO

Visto desde este ángulo, el conflicto moderno se presenta como la dicotomía entre la razón de Estado y la razón de los derechos. La solución que provee el contrato social consiste en establecer la voluntariedad -artificialidad- de las obligaciones y vínculos civiles y religiosos. Las iglesias se vuelven una compañía comercial, como dijera Roger Williams, y los Estados nacen de acuerdos contractuales. El pacto es la manera de controlar las rebeldes conciencias y fundar la coerción política. Desde el momento en que ambas potestades pueden decirse dependientes del individuo, pues son creadas por su voluntad, su origen consensual garantizará el derecho de la conciencia al mismo tiempo que la potestad política.

John Locke hace del consenso individual el fundamento de las iglesias y del Estado. En la *Epístola sobre la tolerancia* afirma que las iglesias se constituyen voluntariamente por quienes comparten una misma creencia; los Estados se originan en un principio contractual, por acuerdo entre los hombres, como expone en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. La voluntariedad de la religión garantiza al individuo que la fe sea la persuasión interior y completa de la mente[3], una inspi-

3. Cfr. John Locke, *Carta sobre la Tolerancia* (Madrid: Editorial Tecnos, 1998), 10.

ración de la razón por la cual conocemos a Dios. Y la voluntariedad de la obligación política asegura a los individuos los derechos naturales, especialmente el de propiedad.

Luego, el individualismo es la fuente inmediata del convencionalismo, es decir, de la artificialidad de la vida en común, la negación del ser social. Lo que ahora se denomina el orden natural de las sociedades es un orden por entero dependiente de la voluntad de los hombres.

Voluntad contra naturaleza

De otro modo: el convencionalismo, expresión del voluntarismo, constituye la vida humana en el reino de lo artificial. Voluntariedad es lo opuesto a la naturalidad. Y lo natural se contrapone a lo artificial. Por eso el convencionalismo moderno es un método de desnaturación de la política, el medio por el que se define al Estado como algo artificial, artístico, mecánico. El convencionalismo, expresión de lo no-natural en política, conlleva la arbitrariedad del fin de la vida política, pues no viene de la naturaleza sino de la voluntad entendida como querer arbitrario, es decir, autodeterminado.

Sacar de la naturaleza (no perfeccionarla o mejorarla por el arte) es instalar lo artificial que es legítimo en tanto voluntario. La epistemología moderna afirma que sólo podemos conocer como verdadero lo que hacemos por nosotros mismos, porque depende de nuestro poder, desde que somos la causa eficiente de nuestras creaciones. No lo dado sino lo hecho es cognoscible por el hombre, de modo que el Estado es una producción artística: por el arte, dice Hobbes, se crea el gran *Leviathan* que es artificio humano. Y Rousseau, al comenzar su *Contrato social* sostiene la misma divisoria de aguas: el orden político es sagrado pero, no procediendo de la naturaleza, únicamente puede fundarse en una convención.

Libertad, intereses y derechos modernos

Poniendo voluntad contra naturaleza, afirmando que la conciencia sólo se obliga por lo que voluntariamente consiente, la modernidad reconstruye la vida humana, desde las iglesias al Estado. El contrato, pacto, convenio, acuerdo, es el método por el cual se afirma la libertad humana.

La política nacida del contrato dice del fin del Estado: la paz, la seguridad, la soberanía, la autoconservación del Estado, no de un fin común participable por los individuos. Éstos, dotados de derechos o libertades, persiguen su propio interés, conforme lo conciban. La sociedad civil se pacta e instituye para que cada individuo busque su interés personal. Es la persecución del propio interés por los individuos lo que garantiza la estabilidad del gobierno y la sociedad civil.

El convencionalismo centra la legitimidad política en la voluntad y el interés y conlleva, por necesidad, la separación de lo religioso y privado (Iglesia e iglesias) de lo político o público (Estado), porque la soberanía instituida convencionalmente es siempre un poder absoluto e ilimitado, también supremo: por sobre él no hay superior.

Libertad y Estado absoluto

La libertad individual, entonces, requiere del poder absoluto del Estado. La solución al problema político moderno (la conciencia enfrentada a la autoridad) ha sido y es siempre la misma: el monopolio de la fuerza para poder aplicar la ley aún contra las voluntades individuales, porque esa fuerza está legitimada por el consentimiento. Hobbes insiste en la necesidad de la espada para ejecutar el contrato y hacer cumplir la ley del soberano, pues los acuerdos son válidos solamente si hay un poder superior que los haga cumplir. Por lo mismo, la libertad que gozan los ciudadanos se encuentra en los silencios de la ley. En Locke, el gobernante civil debe contar con el poder necesario para garantir los derechos de los individuos, pero como el gobierno exige medidas coercitivas, cada individuo tiene que desprenderse de buena parte de su

libertad natural, que exige el bien, la prosperidad y la seguridad de la sociedad[4]; la renuncia es indispensable y justa.

En Rousseau la voluntad general que el contrato social crea es un poder absoluto, que como tal no tiene límites. El pacto y la formación de la voluntad general operan una verdadera transformación/abolición en la naturaleza humana: de instintivo, estúpido y limitado que el hombre era en el estado de naturaleza, se vuelve un ser inteligente y racional, se convierte en un ser moral dueño de sí mismo, por la obediencia a la ley.

Estado absoluto y libertad de conciencia

Los contractualistas ¿han salvado la conciencia libre? No siempre. Para Locke el poder del magistrado civil se extiende a todo aquello que considere el bienestar común del pueblo, en consecuencia es el único autorizado a prohibir en las iglesias lo que sea contrario a ese bienestar. Cualquier gobierno, sea o no legítimo, tiene el cometido de extirpar de las iglesias las prédicas sediciosas. Todavía más: tiene el poder de imponer las normas morales necesarias a la conservación del Estado y de prohibir las creencias que atenten contra ella. Escribe: «ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado»[5].

Igual en Hobbes o Rousseau. Ambos, para impedir las voluntades que estorben al soberano, le conceden poder moral. En el caso de Hobbes, el soberano debe prohibir las opiniones que atenten a la conservación de la paz; y en el de Rousseau, las voluntades particulares son anuladas. Los dos suscribirían lo que escribió el último: «La autoridad más absoluta es

4. Cfr. John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Madrid: Tecnos, 2006), 137.
5. John Locke, *Carta sobre la Tolerancia*, 54.

aquélla que penetra hasta el interior del hombre y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones»[6].

Baruch de Spinoza concluye en forma tan absolutista o totalitaria como los anteriores. El lenguaje contractualista está tanto en la *Ética* como en el *Tratado político* y el *Tratado teológico político*; las expresiones varían, pero siempre referidas al origen convencional del poder y a la naturaleza voluntaria de la legitimidad. Esta estructura política tiende a preservar el libre derecho que cada uno tiene de juzgar por sí mismo, que no se puede ceder, delegar ni abdicar, porque está anclado en la ley de la naturaleza por la cual el individuo es dueño de sus pensamientos. Concuerdan, así, la libertad de la razón individual y el fin del Estado, que es la libertad. Tal régimen se llama democracia.

Pero la seudo teología política spinozista deja la justicia y el derecho en manos del soberano, al que le concede toda la fuerza; siendo garante del derecho natural de los individuos –la *libertas philosophandi*–, el soberano posee el derecho de obrar a su arbitrio en las cosas temporales como en las espirituales. El ciudadano goza de la libertad interior de pensar y la libertad exterior de obedecer, esto es, actuar respetando la ley, porque la conciencia no es excusa para infringir la orden del soberano: «Si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano en lo que cree perteneciente a la religión, resultaría que el derecho público dependería del modo de ser y de la fantasía de cada uno»[7]. Y también: «Tanto más gobierna un hombre conforme a la razón, es decir, es más libre y más fiel al derecho común, cuanto más se conforma al soberano al que está sujeto»[8]. El único límite al soberano omnipotente es la libertad de filosofar,

6. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre economía política* (Buenos Aires: Quadrata Editorial, 2003), 44.
7. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977), capítulo XVI.
8. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, capítulo XVI.

pero limitada por la soberanía; el ciudadano ya no puede vivir como quiera porque tal derecho lo ha cedido al Estado.

V. LA PARADOJA DEL CONVENCIONALISMO

La doctrina contractualista, que nació para dar a estabilidad a la obligación política, se diluye en los carriles de la voluntariedad y lo artificial. Comienza invocando la libertad individual y los derechos naturales, y acaba construyendo un artificio que subsiste socavando aquella libertad y esos derechos. El Estado, mecanismo artificial, se define por ese poder absoluto por el cual se conserva a sí mismo pues, si desapareciera, los individuos volverían a la condición natural de la que han salido.

La derrota de la naturaleza significa la inevitabilidad del Estado soberano y la superioridad de la ley positiva sobre la natural. La fuerza individual se derrota con la fuerza colectiva, pues aquélla es caótica y ésta es organizada. Dejar la naturaleza es requisito indispensable para seguir con la vida, pues el vivir humano exige la desnaturación de la vida. En el convencionalismo lo justo no es natural. La justicia es posterior, la establece la voluntad humana colectiva, el Estado soberano.

El hecho de que la condición natural sea precaria y el Estado civil necesario, significa que en el corazón de la modernidad está instalada la pugna entre la razón de Estado (la autosubsistencia del Estado) y la razón de los derechos (la autoconservación de los individuos), entre una modernidad sólida y otra líquida. Si la primacía se concede a la razón de Estado, los individuos deben resignarse a respetar esa voluntad aunque contravenga sus intereses. Si se privilegia la razón de los derechos, el Estado queda sometido a los intereses y voluntades individuales convertidos en norma.

La destrucción del orden ético

La ética, en consecuencia, ya no tiene como fin el bien sino la libertad del sujeto, libertad en todo caso negativa, de decidir cualquier cosa que

se quiera. La libertad borra toda diferencia entre lo bueno y lo malo, pues es bueno lo que es libremente querido y/o elegido. Cuando la libertad se confunde con el bien, entonces el orden social y el derecho carecen de finalidad, pues la ley, siendo fruto de la libertad negativa, se somete a la heterogeneidad de los fines individuales. Luego, ya no hay reciprocidad entre libertad y derecho, entre la moral y la justicia. La modernidad desata el conflicto entre el orden ético y el derecho y la política.

Unos órdenes moral, jurídico y político asentados sobre bienes individuales sólo permiten una justicia «política», en el sentido, por ejemplo, de Rawls, es decir, una justicia pluralista y modular. Este es el nudo gordiano de la modernidad: porque la privatización del bien habla de la vacuidad de la libertad; y la justicia modular afirma la inmoralidad (no sólo la amoralidad) del ordenamiento jurídico-político. Podemos valernos de la fórmula de Habermas: «El agnosticismo *público* y la confesión *privatizada*»[9]. ¿Qué significa el aserto?

Si atendemos a la segunda parte de la afirmación: «confesión privatizada» quiere decir excluida del espacio público, de la vida política, y recluida al recinto de la intimidad y la privacidad, al reino de los fines particulares. Es la idea típicamente protestante de las religiones como meramente privadas. La primera parte de la máxima: el «agnosticismo público», es la neutralidad del Estado, que significa la indiferencia del Estado para con las creencias religiosas y morales particulares. Dos ejemplos permitirán una fácil comprensión de su significado: uno, el creacionismo es una doctrina que está prohibido enseñar en la escuela y la academia norteamericanas; otro, en la lucha contra el aborto no se admite que se argumente que la vida es don divino cuando se defiende al niño por nacer.

9. Jürgen Habermas, «"Razonable" versus "verdadero", o la moral de las concepciones del mundo», en *Debate sobre el liberalismo político*, editado por Jürgen Habermas y John Rawls (Barcelona: Paidós, 1998), 159.

VI. LA EDUCACIÓN POLÍTICA MODERNA

La anulación del ser por el sujeto

El resultado para la educación política es claro: el nihilismo y la libertad negativa. El orden de las cosas, el orden de la realidad, ha devenido problemático en la modernidad, porque el punto de partida de ésta no es el ente, el ser, sino el «sujeto». En la modernidad se afirma que solamente se puede conocer lo que podemos fabricar, conocer sólo las cosas de las que somos artífices. El «ser» es despojado de realidad entitativa y lo que «es» depende del sujeto que lo fabrica o lo piensa. En la misma medida, la «naturaleza» ya no es entendida como orden sino como libertad, y libertad negativa, «libertad libre», libertad que se define por la indiferencia de los fines y por la despreocupación de las consecuencias de la acción.

El arte de la separación apoya la propuesta nihilista que niega la esencia o la naturaleza de las cosas, sometiendo el ser a la conciencia. Escribe el P. Fabro: «En el pensamiento moderno –gracias a la duda radical- la conciencia comienza consigo misma y desde sí misma, a partir del propio acto del *cogitare*, de modo que el ser significa ser-en-acto de la conciencia, depende de la conciencia y se identifica con su actualización, y se configura según el modo en que se conciba esa actualización»[10].

Al partir de la conciencia, la filosofía moderna relega el ser, la naturaleza de las cosas y, no fundándose en ésta, se funda a sí misma. Lo dicho sobre la moral vale también para la religión y la política. Si la realidad natural está a disposición de la ciencia humana; la realidad humana, es disponible a la voluntad de los hombres mismos.

10. Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma: Studium, 1969), 1010.

La vida y el saber como dominios

Tomando al ser (todo ser) como contingente, la modernidad lo convierte, en términos aristotélicos, en un «factible»: objetos sometidos a una técnica de dominio conforme a lo que se piensa y se quiere que sean. Recordemos una afirmación de Rousseau que lo resume: mejor que tomar a los hombres como ellos son, es hacerlos como queramos que sean (*Discurso sobre la economía política*, 1755).

Por eso la modernidad comporta una enorme liberación de poder que, sin amarras teológicas, metafísicas ni morales, se verificará como dominio: dominio sobre la naturaleza (la nueva ciencia física de Galileo) y dominio sobre el mundo que el hombre habita (la nueva ciencia política de Maquiavelo). La soberanía (del príncipe, del Estado, de la nación, del pueblo), que es voluntad, fuerza física, con la modernidad se hace asiento del poder legítimo y de la ley, lo que significa que el fundamento de la ley y el gobierno modernos está en la sumisión del ciudadano al gobernante; ya no el bien común, un fin perfectivo de los hombres; ya no criterios morales. Obediencia como sumisión a la voluntad de poder.

La educación política moderna

La educación política moderna es acerca del poder -como dominio- y los intereses. En el primer caso, no tiende a conocer lo que es la política sino a explicar cómo se ejerce el poder, conforme a lo que expusiera Maquiavelo: cómo se adquiere, cómo se aumenta y cómo se pierde el poder. Por eso, la ciencia política moderna -la politología- afirma con H. Laswell: «Cuando hablamos de la ciencia de la política, queremos decir la ciencia del poder. El poder es la toma de decisiones. […] Por lo tanto, el lenguaje de la política es el lenguaje del poder. Es el lenguaje de la decisión»[11].

11. Harold D. Lasswell, «The language of power», en *Language of politics. Studies in quantitative semantics*, editado por Harold D. Laswell, Nathan Leites *et al.* (Nueva York: George Stewart, 1949), 8.

El interés no es algo diverso del poder. Interés es la pasión convertida en motivo racional de una acción, es una pasión racionalizada -justificada racionalmente, hecha intencional- que se traduce en acción o causa de la acción. En última instancia, interés y utilidad significan lo mismo. Interés, dirá A. Bentley, es lo que un grupo hace; interés y actividad se emparejan. El interés se identifica con acción y poder, resultando una educación política que expulsa el concepto de bien.

VII. LA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA CLÁSICA

A diferencia de la moderna, la filosofía de la política clásica busca conocer el ser de las cosas, la naturaleza de ellas, y lo respeta en el proceso de su estudio. Mientras que el axioma naturalista moderno afirma que «lo que no se puede, no es» (L. Febvre), el axioma metafísico clásico sostiene la primacía del ser sobre el poder. La perspectiva clásica parte de la observación de las cosas políticas, particularmente del hecho incontrastable de la naturaleza social del hombre, en la que se apoya la inclinación natural a la vida buena que es la vida virtuosa. Por tanto la comunidad política promueve la vida común en la virtud.

Lo que el catolicismo agrega a esa observación es una dimensión vertical, trascendente de la vida, que importa una corrección, principalmente, respecto de los fines de la política ahora ordenados al fin trascendente del hombre. La *Ciudad de Dios*, de San Agustín; el *Régimen de los príncipes* de Santo Tomás; los muchos comentarios a la *Política* de Aristóteles lo muestran: toman las observaciones clásicas y las enriquecen al enderezarlas a la verdadera felicidad, la bienaventuranza eterna. Por educación política se entiende hacer virtuoso al hombre, tanto en lo natural como en lo sobrenatural; es decir, tanto en lo que hace al fin próximo, la formación de hábitos morales e intelectuales, como en lo relativo a su fin último, la perfección del alma y del cuerpo en vistas a la vida bienaventurada. Pero la vida bienaventurada no es fin de la política sino de la Iglesia, por lo que el gobierno temporal debe acompañar y servir al fin sobrenatural.

VIII. LA COMUNIDAD POLÍTICA EDUCADORA EN LA VIRTUD

En relación con el fin del hombre, la comunidad política tiene una misión educadora. La comunidad política persigue como fin propio el bien común que abarca la vida virtuosa, además de una tarea que le compete casi exclusivamente: la paz, como estado virtuoso de la comunidad política en la que se logra el bien común. Según Santo Tomás para que un pueblo viva bien se requieren tres cosas: que se constituya en conformidad de paz; que así unidos los hombres sean encaminados al bien obrar; y que para el buen vivir haya suficiencia de bienes[12].

El bien común: suma de virtudes

Si nos concentramos en este texto del Aquinate, la primera lección es que el bien común es «virtud de virtudes», pues por él la comunidad política se ordena a la vida buena o virtuosa, promueve de modo ejemplar las virtudes en los ciudadanos[13]. En este sentido el bien común es tanto la condición de la vida virtuosa cuanto su concreción, y, consiguientemente, una comunidad política ordenada al bien común es condición y realización de la ordenación de cada uno a su propio bien.

La ordenación al bien común es la suma de las virtudes, tanto de las morales como de las intelectuales, ya de la ciudad ya de los ciudadanos. Entonces la segunda lección es que no hay vida buena sino en la comunidad política, como ya había advertido Aristóteles al comienzo de la *Política* (1252b)[14]: la comunidad política existe para «vivir bien», no exclusivamente para vivir. Fuera de la sociedad política el hombre puede adquirir muchas y variadas virtudes, pero éstas no se hacen plenas sino conviviendo políticamente. Ésta condición constituye propiamente «li-

12. Cfr. Santo Thomás de Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes* (Madrid: Imprenta De Benito Cano, 1786), libro I, capítulos I y XIV.
13. Cfr. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo IX.
14. Aristóteles, *Política* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 47-53.

bertad política», en sentido amplio. Si el hombre es por naturaleza un político y si es libre en tanto dueño de sus actos, luego únicamente es libre en la comunidad política que hace posible la vida buena, la adquisición de las virtudes que nos hacen dueños de nosotros mismos y responsables de nuestros actos.

Justicia y amistad

Una tercera lección: la comunidad política eleva y perfecciona ciertas virtudes que, no siendo estrictamente políticas, únicamente viviendo de modo político se vuelven plenas. Un caso es el de la justicia: no tan sólo porque el gobierno justo difiere sustancialmente del tiránico, dado que lo justo es lo opuesto a la voluntad o el capricho, sino en virtud de «la juridicidad», pues corresponde que la comunidad política «con sus leyes y preceptos, penas y premios, aparte de la maldad a sus súbditos y los mueva a las obras virtuosas»[15]. Las leyes humanas han de procurar la justicia y, por el ejemplo de ésta, mover prudentemente a los ciudadanos a la justicia y a las demás virtudes. La justicia política es causa ejemplar de la vida virtuosa, pues persigue y premia la vida buena y castiga y corrige el vicio y la maldad.

Otro caso es el de «la amistad». Es cierto que esta virtud anida en la misma naturaleza social del hombre, como tendencia al bien del otro, pero esa natural amistad se sublima y perfecciona en la ciudad en cuanto somos llamados a perseguir y amar el bien del conjunto. La tiranía se funda en el temor, mas el lazo de la comunidad política es el amor de amistad, que según Santo Tomás es la virtud que «aúna los virtuosos y conserva y levanta la virtud, y es de quien todos tienen necesidad en cualquiera negocio que hayan de tratar, que oportunamente entra en las cosas prósperas y en las adversas no desampara a los hombres»[16].

15. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo XV, 45.
16. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo X, 29.

La amistad que nos permite compartir la dicha y la desdicha, se hace más perfecta en la comunidad política, es su mayor bien, y posibilita la concordia política, el acuerdo sobre aquellas cosas que constituyen los bienes e intereses comunes necesarios para la vida buena.

Paz, unidad, patriotismo

Otra lección: hay virtudes propiamente políticas, que solamente se alcanzan en la comunidad política, pues si la comunidad política que tiende al bien común, posee virtudes estrictamente políticas que redundan en beneficio de la comunidad y en provecho de los ciudadanos. Estas virtudes, que son como el corolario del recto gobierno y de la vida buena, se podrían reunir en una sola: «la paz». El bien y la salud de la muchedumbre consisten en «conservarse conforme y unido, que es lo que llamamos paz, y si ésta falta se pierde la utilidad de vivir en compañía»[17]. Luego, todo bien que mana de la comunidad política proviene de que en ella reina la paz.

La paz engendra y comprehende «la unidad». En efecto, Santo Tomás dice que la principal intención del gobernante ha de ser ésta: procurar la unión que nace de la paz. La unidad es fruto de la paz y la mejor ciudad es la más unida[18], en el sentido de que reina la concordia y la amistad entre los ciudadanos. No se trata de la unidad platónica sino de la aristotélica, que respeta la condición de parte de cada persona y la multiplicidad de bienes complementarios; esto es, una unidad moral o unidad de orden como le llama Santo Tomás.

La unidad política es «un orden» porque, ordenados los ciudadanos al bien común, se ordenan también al bien particular. Pero el orden puede predicarse también de sus analogados, comenzando por la «estabilidad» o «conservación» de la ciudad, ya que para Santo Tomás en la ciu-

17. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo II, 6.
18. Cfr. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulos I y II.

dad en la que reina la amistad «el Reino de los buenos Reyes es estable y permanente», pues será difícil «que se perturbe el dominio del Príncipe, a quien el pueblo ama con tan común voluntad»[19].

Orden, además, en el sentido de «justa disposición y distribución», que comprehende las formas de la justicia que se llaman distributiva y legal, lo que hace de la política la más digna de las ciencias prácticas, la ciencia arquitectónica ordenadora de las demás ciencias «en cuanto al bien último y perfecto en las cosas humanas». Finalmente, orden en cuanto «seguridad» de los ciudadanos frente a los peligros interiores y exteriores[20].

Virtud política es el «patriotismo», el amor a la patria, la piedad para con los padres, como consumación de la amistad política y de la concordia, también como fruto de la virtud de la fortaleza y de la justicia que ordenan todas las conductas humanas. Y así, Tolomeo de Luca, en el opúsculo de Santo Tomás, encuentra en el patriotismo un fundamento de justicia, porque el amor a la patria tiene «efectos que son para todos y se emplea en acciones útiles al pueblo, como Dios, que es causa útil de las cosas»; al igual que de amistad o caridad, «que antepone las cosas comunes a las propias y no las propias a las comunes»[21].

Finalmente, la suficiencia de bienes, que para Santo Tomás es una condición necesaria y auxiliar a la buena vida y elemento indispensable del bien común. Sólo en la comunidad política los hombres aprenden a ser industriosos en la medida necesaria, justa, para la común subsistencia; por ello el bien común «requiere que por industria del gobierno haya suficiente acopio de las cosas que son necesarias para el buen vivir»[22].

19. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo X, 30.
20. Cfr. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo XV.
21. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro III, capítulo IV, 99-100.
22. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo XV, 44.

Bien común y bienaventuranza eterna

Una quinta lección es que una comunidad política fundada en el bien común es, por añadidura, auxiliar precioso a la virtud de la bienaventuranza celestial. Si el fin último y supremo al que se ordena toda la vida humana es la bienaventuranza eterna, la comunidad política subsidiariamente colabora con la Iglesia a ello[23]. Bien entendido que a la comunidad política corresponde ordenar, por derecho propio, lo que sea conforme al vivir virtuoso; mas, en la medida que este virtuoso vivir es el camino al fin último del hombre, la comunidad política educa disponiendo todo de tal manera que el hombre encuentre despejado el transitar temporal hacia su fin último: la fruición divina[24]. De otro modo la sociedad política frustraría la razón de existir de los hombres y haría imposible la felicidad, que sólo se sacia en Dios[25].

La prudencia política

Unas palabras sobre la prudencia, que es la virtud específica de la política, por la que se distingue al hombre bueno del buen ciudadano según Aristóteles (*Política*, 1276b-1277b)[26]. La forma específica y más perfecta de la prudencia se da en la persona que, además de gobernarse a sí misma, tiene la función de regir a la comunidad política. Así como el buen gobernante debe ser ejemplo para los gobernados, éstos deben aprender la prudencia que corresponde a su condición, que es la obediencia a las leyes justas, no por el temor al castigo, sino como acto moralmente libre de elección y decisión del bien.

Para Santo Tomás hay un nexo entre la prudencia y las virtudes en general: la prudencia política, para decidir el camino correcto, es pre-

23. Cfr. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo XV.
24. Cfr. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo XIV.
25. Cfr. Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*, libro I, capítulo VIII.
26. Aristóteles, *Política*, 159-165.

parada por las virtudes cardinales –justicia, templanza, fortaleza- que establecen las predisposiciones favorables al bien y la verdad, la rectitud del apetito; a su vez, la prudencia política penetra las virtudes, a las que les da su forma interior, proponiéndoles el medio adecuado para que cumplan sus fines.

Con este alcance, la prudencia política es principal en la educación de los ciudadanos, porque ella ordena a la vida virtuosa, de modo tal que el desarrollo del discernimiento racional de la persona en orden al bien común «sólo puede conseguirse, dada la conexión de las virtudes éticas, por una sólida educación moral»[27]. Y esto es obra de la prudencia, que impregna y satura de interés por el bien de la comunidad a las demás virtudes.

IX. CONCLUSIÓN: LA JUSTICIA

La ingobernabilidad de las democracias -tema de análisis político desde 1970-, que pronto se convirtió en la crisis de las democracias, tiene, como se ha mostrado, causas profundas en el despliegue de la modernidad. El dualismo cartesiano engendró el arte de la separación que dividió los reinos y también los hombres. Las dicotomías conciencia/ley, libertad/poder, privado/público, etc., conducen a una educación política oscilante entre la razón de Estado y la razón de los derechos que usurpa la autoridad docente de la Iglesia y reduce todo a la relación individuo/Estado, incluso en el pluralismo hodierno.

La educación política se resuelve en el dominio, pues queda atrapada entre el poder o la soberanía y las libertades o los derechos, esto es: el interés público -que es el del poder- y el interés privado -de los individuos-. Es un círculo vicioso del que no se puede salir a menos que se restablezca:

27. Leopoldo Eulogio Palacios, «La prudencia política», *Revista de estudios políticos*, no. 13-14 (1944): 102.

(a) en el orden del conocimiento, la primacía del ser y la verdad sobre el sujeto;

(b) en el orden moral, de la praxis, la primacía del bien y las virtudes sobre la libertad;

(c) en el orden político, la primacía del bien común y la vida virtuosa sobre los intereses, las pretensiones, las libertades y los derechos.

Una manera sintética de decirlo es la primacía de la justicia. Lo dijo San Agustín en *La Ciudad de Dios* a comienzos del siglo V: si un reino sin justicia en nada difiere de una banda de ladrones –, habría que decir que una banda de ladrones es un pequeño reino[28]. Por lo tanto, esencial a una buena educación política es el restablecimiento del lugar primordial de la justicia.

Si en las sociedades de hoy no hay paz ni tranquilidad, es porque no hay justicia. En primer lugar, no hay justicia en «el sistema», por las razones dichas. La democracia es un mecanismo que expulsa la justicia. Y no hay justicia, en segundo lugar, porque los hombres no son justos, han relegado la justicia como virtud en aras de intereses materialistas, personalistas, voluntaristas, u otros cualesquiera.

La falsa educación moderna admite el axioma expuesto por Kant en *La paz perpetua*: no es la moralidad la «causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo»[29]. Primero la organización y luego la moral que la organización requiere e impone. Primero el Estado y sus leyes, después los hombres. Primero el interés y el poder, luego la virtud. Esto se ha llamado siempre: nihilismo.

28. Cfr. San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo XVI. La Ciudad de Dios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), libro IV, capítulo IV, 274-275.
29. Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1991), 39.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín. *Obras de San Agustín. Tomo XVI. La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Aquino, Santo Thomás de. *Tratado del gobierno de los príncipes*. Madrid: Imprenta De Benito Cano, 1786.

Aristóteles. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

Bluhm, William T. *Fuerza o libertad. La paradoja del pensamiento político moderno*. Barcelona: Labor, 1985.

Castellano, Danilo. *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*. Madrid: Marcial Pons, 2016.

Castellano, Danilo. *Orden ético y derecho*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

Corte, Marcel de. «La educación política». *Verbo*, n.° 59 (1967): 635-659.

Fabro, Cornelio. *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Studium, 1969.

Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*. Quebec: Chicoutimi, 2006.

Habermas, Jürgen. «"Razonable" versus "verdadero", o la moral de las concepciones del mundo». En *Debate sobre el liberalismo político*, editado por Jürgen Habermas y John Rawls. Barcelona: Paidós, 1998.

Harold D. Lasswell. «The language of power». En *Language of politics. Studies in quantitative semantics*, editado por Harold D. Laswell, Nathan Leites *et al.* Nueva York: George Stewart, 1949.

Hirschman, Albert O. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1991.

Locke, John. *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.

Manent, Pierre. *Curso de filosofía política*. Buenos Aires: FCE, 2003.

Palacios, Leopoldo Eulogio. «La prudencia política». Revista de estudios políticos, no. 13-14 (1944): 89-128.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre economía política*. Buenos Aires: Quadrata Editorial, 2003.

Segovia, Juan Fernando. *«De la razón de Estado a la razón de los derechos. Tolerancia religiosa, libertad de conciencia y libertad de religión». Revista de Derecho Público Iberoamericano*, n. 13 (2018): 13-74.

Segovia, Juan Fernando. *«La comunidad política, educadora. La educación política en la emergencia educativa». Verbo*, n. 475-476 (2009): 417-461.

Segovia, Juan Fernando. «Le contrat social comme mécanisme de contrôle politique». *Catholica*, n. 150 (2021): 17-31.

Segovia, Juan Fernando. «Sobre el contractualismo. Consecuencias jurídico-políticas (I)». *Prudentia Iuris*, n. 91 (2021): 203-221.

Segovia, Juan Fernando. «Sobre el contractualismo. Consecuencias jurídico-políticas (II)». *Prudentia Iuris*, n. 92 (2021): 97-124.

Segovia, Juan Fernando. *La política natural. Gobierno de lo temporal y orden sobrenatural*. Madrid: Dykinson, 2023.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Buenos Aires: Acervo Cultural Ed., 1977.

Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Walzer, Michael. «Liberalism and the art of separation». *Political Theory*, v. 12, n. 3 (1984): 315-330.

Capítulo 2

Francisco Javier Conde: un jurista de estado en la escuela del realismo político

Jerónimo Molina Cano[1]

INTRODUCCIÓN

La liquidación de su potencia naval en Trafalgar (1805); la invasión napoleónica y la guerra de la Independencia (1807-1814); el «constitucionalismo» –una ideología jurídica típicamente decimonónica, como la «codificicación civil» (Jean-Étienne M. Portalis) o la «socialización del derecho» (Anton Menger)–; la expulsión del hesmiferio occidental –consumada entre 1824 (batalla de Ayacucho) y 1898 (desastres navales de Cavite y Santiago de Cuba)–; la supeditación de los intereses nacionales a los de Inglaterra y Francia –España convertida en *objeto* de la política internacional–; la lacerante «cuestión marroquí» –desastre de Annual (1921)– y la guerra civil –«revolución de Asturias» (1934) y guerra abiertra (1936-1939)– son algunos de los hitos del *Finis Hispaniae* o, dicho de otro modo, de la descomposición de la Monarquía Hispánica o la enervación de España. Sin embargo, el punzante sentimiento de decadencia nacional, hasta su destilación por la «generación del 98», no será tónico político, sino estupefaciente literario, mortificación autodestructiva, evasión, derrotismo[2]. La consigna nacional es que toda

1. Doctor en Derecho por la Universidad Complutense y Doctor en Filosofía por la Universidad de Coímbra, Profesor Titular en la Universidad de Murcia (España). Correo: jeromo@um.es

2. Se revuelve contra ese desventurado siglo un alegato político de 1932, inspirada visión de la historia de España como una sucesión interminable

reacción es quijotismo estéril porque «la vida es sueño» y España está cansada de «ser» o, tal vez, según la ocurrencia de Friedrich Nietzsche, de «[haber] querido demasiado»[3].

I. UN «CUARTO DE SIGLO DE ORO» DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EN ESPAÑA (1935-1969)

El pensamiento político español durante el siglo XIX carece, en general, de originalidad[4]. En él se acusan todas las influencias foráneas, particularmente francesas e inglesas, con la excepción alemana del extemporáneo Karl C. F. Krause, un filósofo menor que accidentalmente se encuentra en el epicentro del *krausismo español*, doctrina políticamente inofensiva, algo disparatada y hegemónica en España durante más de medio siglo, hasta 1936[5]. Después de Diego Saavedra Fajardo, en cuyas *Empresas políticas* de 1640 epiloga el siglo de oro español[6], pululan durante casi trescientos años todo tipo de ingenios políticos menores: católicos de Estado, novatores, arbitristas, regalistas, afrancesados, krausistas y otras faunas heteróclitas de las que da cuenta en 1880 Marcelino Menéndez Pelayo con tirria, comprensión o afecto, incluso haciendo chacota de ellas, que eso depende del caso[7]. Juan Donoso Cortés, pro-

de «noventayochos» o derrotas, desde 1648 (paces renanas) hasta el 14 de abril de 1931 (proclamación de la Segunda República): Ernesto Giménez Caballero, *Genio de España* (Madrid: Doncel, 1971), 20-24.

3. José Ortega y Gasset, «Meditación del Escorial», en *Obras completas*, II (Madrid: Taurus, 2004), 662.
4. Rodrígo Fernández-Carvajal, *El pensamiento español en el siglo XIX* (Murcia: Nausicäa, 2003).
5. Cfr. Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español* (Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1973).
6. Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas* (Madrid: Cátedra, 1999); Ludwig Pfandl, *Introducción al siglo de oro* (Barcelona: Araluce, 1929).
7. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid: CSIC, 1992).

bado por la revolución de 1848, a la que hace cara, es la excepción que confirma la regla: a casi todos, menos a él, se les escapa el sentido del Estado[8]. Casualmente, o no, el reencuentro de las elites españolas con Donoso Cortés a finales de los años veinte, propiciado por la exégesis alemana de Carl Schmitt y Edmund Schramm[9], y la obsesión meridional por el «fermento rubio» invocado por Ortega y Gasset[10], el *Germania semper docet* que lleva a las universidades alemanas a lo mejor de la juventud española, serán las condiciones no suficientes, pero necesarias, de la fecunda *crisis* «*alemana*» *de la conciencia española*, un sentimiento a flor de piel para la generación del 14[11] y para sus más notables continuadores, los juristas (y economistas) del 27[12]. Contrasta con su rigor el diletantismo atroz de la oligarquía que trajo la república, pues, como

8. Cfr. Juan Donoso Cortés, *Discursos políticos* (Madrid: Tecnos, 2002). A ley de *antiestatista*, tiene también el sentido de la estatalidad Juan Vázquez de Mella, *Antología* (Madrid: FE, 1939).
9. Carl Schmitt, *Donoso Cortés. Su posición en la historia de la filosofía del Estado europea* (Madrid: Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español, 1930); Edmund Schramm, *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento* (Madrid: Espasa-Calpe, 1936).
10. Uno de los chivos expiatorios del apuro de España será Ortega y Gasset, la «palmera [que quiere ser] abeto», como le espeta el festivo *Gecé*. Giménez Caballero, *Genio de España*, 107.
11. J. Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote», en *Obras completas*, I, 745-825; Luis Olariaga Pujana, «Tres generaciones intelectuales de España [1925]», en Jerónimo Molina, *«Una sublime empresa: entrar en cintura a España». Luis Olariaga, la «Generación del 14» y la Política Social* (Valencia de la Concepción: Los Papeles del Sitio), 2024.
12. Sobre los juristas del 27: Jerónimo Molina, *Pensamiento político en España a partir de 1935* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2021). Sobre los economistas del 27: Enrique Fuentes Quintana (Ed.), *Economía y economistas españoles*, VII [*La consolidación académica de la economía*] (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002).

escribe Ramiro de Maeztu, «no hay entre ellos un solo pensador político que merezca respeto»[13].

En el contexto político de una España invertebrada[14] y carente de un genuino pensamiento político, aparece de pronto, casi se diría que por generación espontánea, pues sus maestros son habas contadas (Adolfo González Posada y Nicolás Pérez Serrano), una compacta promoción de juristas y pensadores políticos técnicamente y culturalmente bien formados[15]. La primera generación de ese porte desde la escuela de Salamanca. Juventud universitaria a la que hermanan ciertos rasgos comunes, pero sobre todo, vitalmente, como ha recordado Günter Maschke, la sugestión de la pérdida del imperio, acontecimiento todavía cercano para ellos en su mocedad, y la experiencia de la guerra civil[16]. En realidad, de derechas o de izquierdas, los miembros de esa generación, la de los «juristas del 27»[17], tienen una entrañada conciencia de las taras del «Estado español», acaso de la paraestalidad o no estatalidad de España, alfa y omega de la decadencia nacional. «¿Ha sido España alguna vez un Estado moderno?», se pregunta, desafiando una rutina secular, Francis-

13. Ramiro de Maeztu, *La lección de la caída* (Madrid: Amigos de Maeztu, 1957), 10.
14. José Ortega y Gasset, «España invertebrada», en *Obras completas*, III (Madrid: Taurus, 2004), 423-512.
15. No obstante, la «generación del 98», exista o no realmente, que eso es otro asunto, ha educado a esos jóvenes en el patriotismo de un «amor amargo» a España. Uno de los aprendices aventajados, José Antonio Primo de Rivera, se atreve a decirlo: «Amamos a España porque no nos gusta». José Antonio Primo de Rivera, «Discurso sobre la revolución española», en *Obras completas*, II (Madrid: Plataforma, 2003), 995; Pedro Laín Entralgo, *La generación del 98* (Madrid: Austral, 1997), 183 ss.
16. Günter Maschke, «Carl Schmitt in Europa», en *Der Tod des Carl Schmitt* (Wien: Karolinger, 2012), 76.
17. J. Molina, *Pensamiento político en España a partir de 1935*, 21-32. Apunta también la singularidad de esas inteligencias jóvenes Francisco Vila, «Estudio de contextualización», en M. García-Pelayo, *Inédito sobre la Constitución de 1978* (Madrid: Tecnos, 2021), xxiv-xxix.

co Javier Conde[18]. Acaso solo el Estado puede enderezar el fuste torcido de la patria[19]. Lo dice, a su modo grandilocuente, Ortega y Gasset: «¡Españoles vuestro Estado no existe! ¡Reconstruidlo!».[20] La identificación con ese gran proyecto nacional genera en ellos, siquiera en la mayoría, un realismo político inédito que les vincula con los juristas y tratadistas políticos de los siglos XVI y XVII, nuevamente actuales[21]. Se echa al olvido que en 1927 se conmemora el cuarto centenario del nacimiento de Felipe II, siendo este, con certeza, el acontecimiento político-cultural más notable de ese año[22].

La obra de ese grupo generacional justifica que pueda hablarse de *un cuarto de siglo de oro* del pensamiento político español (1935-1969). Dado el nivel abisal del pensamiento político actual registrado en España, no es extraño que no se reconozca la valía (*damnatio memoriae*) de una pléyade de escritores entre los que descuella, precisamente, Francisco Javier Conde. Ni su nombre ni, tal vez, el de Luis Díez del Corral, Manuel García-Pelayo, Jesús Fueyo, Gonzalo Fernández de la Mora o Álvaro d'Ors dirán mucho a las novomaníacas promociones de politólogos, teóricos del Estado o historiadores políticos españoles, aunque son apreciados, en circulos selectos, fuera de España, por ejemplo en

18. Francisco Javier Conde, «La utopía de la ínsula Barataria», en *Escritos y fragmentos políticos*, tomo I (Madrid: IEP, 1974), 177.
19. Jerónimo Molina, «La polémica del España invertebrada de José Ortega y Gasset en la fábrica del Estado español», *Revista de Estudios Políticos*, no. 181 (2018): 13-38.
20. José Ortega y Gasset, «La redención de las provincias y la decencia nacional», en *Obras completas*, IV (Madrid: Taurus, 2010), 764.
21. José Antonio Maravall, *La teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid: IEP, 1944).
22. Antonio Goicoechea *et al.*, *Reivindicación histórica del siglo XVI. Curso de conferencias dadas en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación marzo-mayo 1927* (Madrid: Imp. G. Hernández y Galo Sáez, 1928).

Alemania[23]. Todos sin excepción dejan detrás una obra imponente cuya magnitud espera ser reconocida cuando el tiempo, juez inapelable, haya filtrado lo esencial[24].

II. FRANCISCO JAVIER CONDE, TEÓRICO DEL ESTADO Y REALISTA POLÍTICO

El jurista y escritor político Francisco Javier Conde (Burgos 1908-Bonn 1975)[25], capitán de esa escuela de pensamiento, desarrolla toda su carrera universitaria, política y diplomática, bajo el signo del Estado. En su tesis doctoral (1935) identifica la filosofía de Jean Bodin con la «[doctrina] del Estado moderno [como] forma histórica», una afirmación capital de la historicidad de las formas políticas, «formas históricas concretas» en el sentido de Carl Schmitt[26]. Del mismo modo, sus últimas lecciones universitarias (1971) constituyen los fragmentos de un libro *in fieri* sobre el Estado, su naturaleza y su historia.

23. Cfr. Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro, 2018); Gonzalo Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria* (Barcelona: Planeta, 1984); Álvaro d'Ors, *Bien común y enemigo público* (Madrid: Marcial Pons, 2002); Álvaro d'Ors, *Nueva introducción al estudios del derecho* (Madrid: Cvitas, 1999); Montserrat Herrero (Ed.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors. Briefwechsel* (Berlin: Duncker und Humblot, 2004).
24. Las sendas de la academia y la universidad se enderezarán algún día y, entonces, el «divulgacionismo aproblemático», nombre vulgar de la «Transferencia de Conocimiento», se nos revelará como mero «populismo cognitivo».
25. Una aproximación a la biografía política de F. J. Conde, que excede los objetivos del presente estudio, en Jerónimo Molina, «Javier Conde, jurista de Estado», en Francisco Javier Conde, *Teoría y sistema de las formas políticas* (Granada: Comares, 2006), VII-LIII.
26. Francisco Javier Conde, «El pensamiento político de Bodino», en *Escritos y fragmentos políticos*, tomo I, 20; Carl Schmitt, «El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica», *Veintiuno*, no. 39 (1998): 67-82.

Francisco Javier Conde, joven profesor de Derecho Político en la Universidad de Sevilla, socialista y traductor al español (1931) de *Europa und der Fascismus*, de Hermann Heller, *magister ex lectione*, estudia en la Universidad de Berlín (1933-1934) con Carl Schmitt, *magister ex auditu*. Funcionario del Ministerio de Instrucción Pública, es destinado a la embajada de España en Italia al comienzo de la guerra civil. De Roma pasa a Berlín vía París. Con los auxilios y recomendaciones de Carl Schmitt se disipan sus dudas y entra en la España Nacional por Portugal (1937). Acusado de socialista y masón, sin duda por quienes conocen su pasado en el campo marxista, se somete a un proceso de depuración política, del que sale indemne, exonerado por el testimonio de Carl Schmitt, para incorporarse en Burgos a tareas doctrinales y de propaganda en la órbita falangista.

Consejero de príncipes o *Kronjurist* (1939-1945) es redactor de la primeras leyes fundamentales o «constitucionales» de la dictadura del general Francisco Franco: la primera, el Fuero del Trabajo (1938), y la tercera, el Fuero de los Españoles (1945). Este periodo de consejero o, en sus propias palabras, de «facultativo de la política»[27], coincide con el de una operosidad máxima, pues en apenas un lustro publica casi todos sus ensayos políticos importantes, con los que pretende captar el perfil del nuevo régimen español, la «silueta del Estado nacional en gestación»[28]: «La idea nacional-sindicalista de nación» (1939), *Contribución a la doctrina del caudillaje* (1942), «El Estado totalitario, forma de organización de las grandes potencias» (1942) y *Representación política y régimen español* (1945). También sendos libros sobre la historia de las ideas jurídicas políticas y las formas políticas: *Introducción al derecho político actual* (1942) y *Teoría y sistema de las formas políticas* (1944). Escritor de una prosa diáfana de estilo inconfundible, en los años cuarenta traduce a destajo a Carl Schmitt, de quien es uno de los lectores e intérpretes españoles más agudos.

27. F. J. Conde, «Misión política de la inteligencia», en *Escritos y fragmentos políticos*, tomo II (Madrid: IEP, 1974), 132-133.
28. F. J. Conde, «Prólogo», en *Escritos y fragmentos*, tomo I, 12.

Eclipsada su estrella política, desempeña la docencia en su cátedra de Derecho Político de la Universidad de Madrid y dirige el Instituto de Estudios Políticos, atalaya de la inteligencia política durante las décadas de Franco y foco unos años del llamado «falangismo liberal». Antes de abrir un paréntesis vital que le lleva, como embajador, a las legaciones españolas de Filipinas, Taiwán, Uruguay, Canadá y Alemania, impulsa la institucionalización de la sociología en España y apadrina a juristas, politólogos y sociólogos de todas las tendencias políticas, jóvenes y menos jóvenes (Enrique Tierno Galván, Rodrigo Fernández-Carvajal, Juan José Linz o Manuel García Pelayo, este último de su misma generación). Individuo de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, lee un discurso de ingreso titulado *El hombre, animal político* (1957), el fragmento de una ontología política de primer nivel que es, a la vez, una preciosa nota al pie de página de la *Política* de Aristóteles. Un apunte como «el hombre es *de facto* animal político, pero lo decisivo no es que lo sea, es que tiene que serlo»[29] no está, desde luego, al alcance de cualquiera.

La muerte le sorprende en Bonn, su último destino diplomático, poco después de ver editadas sus obras selectas, antologadas por él mismo y que fungen como genuino testamento espiritual de una pródiga inteligencia, dividida entre tres amores que él creía sucesivos y compatibles: la política, la cátedra y la diplomacia[30]. Francisco Javier Conde ha sido siempre, desde su juventud, bandera discutida. Y lo sigue siendo, como demuestra el espeso silencio que todavía, a pesar de algunas reediciones de las que me cabe el honor de haber curado, vela su obra. Mas no es ese un destino que pueda extrañar a un genuino realista político, escarmentado por la fortuna o por una falta de prudencia de la que no es respon-

29. Francisco Javier Conde, *El hombre, animal político* (Madrid: Encuentro, 2011), 63. En la «obra ingente de Aristóteles», precisamente, están «cifradas de manera permanente las mil posibilidades todavía abiertas [al pensamiento occidental]», Francisco Javier Conde, *Introducción al derecho político actual* (Madrid: Escorial, 1942), 43.
30. F. J. Conde, «Prólogo», en *Escritos y fragmentos*, tomo I, 14.

sable sino él mismo, pues como escribe de Don Quijote en su críptico ensayo político sobre la ínsula Barataria, «desatinó sin ocasión»[31].

III. EL «REALISMO POLÍTICO» O LA IMAGINACIÓN DEL DESASTRE

Explica Julien Freund que «obrar políticamente es obrar en función de una posibilidad peor»[32], pues «solo los que consideran lo peor tienen la posibilidad de exorcizarlo y vencerlo; lo demás, sucumbirán inexorablemente»[33]. Este *résistant* lorenés ha sido un hombre baqueteado por el infortunio familiar y la pobreza, por la guerra y aun por el inextinguible rencor ideológico de sus enemigos. La pulsión utópica de su activismo político juvenil, del que reniega apenas terminada la Segunda Guerra Mundial, resulta incompatible con la visión metapolítica del hombre maduro, actitud olímpica que contempla con familiaridad «la experiencia milenaria de los hombres»[34]. *In politicis* no se saca provecho nunca ni de la fantasía ni del ensueño, sino de la aventura y la mundología. Como cantara Luiz de Camões en *Lusíadas*, «a [politica] prestante não se aprende senhor, na phantasia, sonhando, imaginando ou studando; senão vendo, tratando e pelejando» (cántico x, estrofa cliii).

Julien Freund conoce, pues, y reivindica el extraordinario valor formativo de la experiencia, sobre todo cuando esta tiene que pasar, a rastras, por el crisol de la decepción. Tal vez solo el fracaso, pero quién podría asegurarlo, mueve la conversión del espíritu político a la conciencia de lo peor. Se diría que esto sucede siempre extemporáneamente, *post festum*, pues el

31. F. J. Conde, «La utopía de la ínsula Barataria», en *Escritos y fragmentos*, tomo I, 176.
32. Julien Freund, *La esencia de lo político* (Madrid: CEPC, 2018), 484.
33. J. Freund, *La esencia de lo político*, 485.
34. Julien Freund, «Wie Enttäuschung zur Erfahrung führt», en P. Raab (Ed.), *Was meinem Leben Richtung gab. Bekannte Persönlichkeiten berichte über entscheidende Erfahrungen* (Herderbücherei: Freiburg, 1984), 54.

saber político es un saber de postrimerías. *A toro pasado*: no encuentro título mejor para una antología de confidencias y desengaños políticos. Por otro lado, concluye Freund, «lo que es llamado realismo en política cabe en pocas palabras: saber utilizar los medios apropiados y estar a la altura de las consecuencias»[35]. Contemplar fríamente la situación y sopesar la relación de fuerzas es como la regla número uno de toda preceptiva política. No se trata de hacer la política de lo peor (la *politique du pire*), sino de espantar los peligros y, astutamente, sembrar la discordia en la morada del enemigo[36].

En un precioso texto maquiaveliano, pórtico del volumen que contiene, vertidas al francés, las obras completas del ilustre vecino de San Casciano, el literato Jean Giono ha desvelado con gran naturalidad la óptica realista del autor de *El príncipe*: la «sosegada aceptación del horror»[37]. En la correspondencia de su amigo Maquiavelo, Guicciardini, que sabe también de primera mano que en política no hay más cera que la que arde, lee y rumia: «No conozco otra forma de alcanzar el Paraíso que conocer el camino del Infierno para poder apartarse de él»[38]. Solo puede evitar el infierno quien conoce su senda, el camino de la perdición, de antemano. Otro ingenio político escarmentado, español, pero de la misma pasta que los italianos, ha registrado también, según su humor, una fórmula análoga, cláusula de conciencia del linaje de Kautilya, Tucídides y Abenjaldún, de Michels, Pareto y Mosca. En sus *Empresas políticas*, monumento barroco del realismo, escribe Saavedra Fajardo: «A quien pensó lo peor no le hallan desprevenido los casos, ni le sobreviene impensadamente la confusión de sus intentos frustrados»[39]. Solo un ro-

35. J. Freund, *La esencia de lo político*, 485.
36. Charles de Gaulle, *La discorde chez l'ennemi* (Paris: Le Livre de Poche), 1973.
37. Jean Giono, «Introduction», en Machiavel, *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1952), xxi.
38. Niccolò Machiavelli, «LIV (261). Niccolò Machiavelli a Francesco de Guicciardini (17 maggio 1521)», en *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie* (Roma: Grande Tascabili Economici Newton, 1998), 951.
39. D. Saavedra Fajard, *Empresas políticas*, 194.

mántico se extrañaría de la sólita coincidencia de criterio que sobrevuela los siglos y federa a los escritores más dispares, pues nadie es, dicho sea de paso, ni el primero ni el último en acuñar estos «trascendentales del pensamiento», verdades parciales (*verités partielles*)[40] de lo politico, como las llama Raymond Aron, sin derechos de autor. Esa punta de banalidades superiores y olvidadas (*banalités supérieures et oubliés*)[41], según Julien Freund, constituye el núcleo del genuino pensamiento político. Misión de la inteligencia política es hacer periódicamente capítulo de ese depósito de la experiencia milenaria del género humano.

Desde luego, quien sabe ponerse en lo peor tiene la *imaginación del desastre*[42], definición «atómica», por decirlo así, del realismo político. Valdrían aquí también expresiones como «liberalismo triste» y «liberalismo árquico» (*liberalismo archico*), sinónimos casi perfectos suyos[43]. Tocados por ese don, que tal vez se puede cultivar, como las virtudes, viven o quizás malviven los realistas políticos. Qué ingrato resulta, según la fórmula acuñada por Julien Freund, «prevenir lo peor»[44], pues atrae la desgracia y el desprecio de la gente y nos hace reos del desencanto. «No pende la verdad de la opinión»[45], lo que la vuelve, tan altiva y constante, insoportable para la mayoría. La verdad es un puro incordio. Pues «flaqueza es de nues-

40. Raymond Aron, «De la vérité historique des philosophies politiques», en Études politiques (Paris: Gallimard, 1972), 51.
41. J. Freund, *Le Nouvel Âge* (Paris: Marcel Rivière, 1970), 13.
42. Jerónimo Molina, «Julien Freund o la imaginación del desastre», *Nueva Revista. De política, cultura y arte*, no. 158 (2016): 231, y Jerónimo Molina, «Raymond Aron, a-t-il eu l'imagination du désastre?», *Revue de la Fondation de La France Libre*, no. 69 (2018): 13-14.
43. Carlo Gambescia, *Liberalismo triste. Un recorrido de Burke a Berlin* (Madrid: Encuentro, 2015), 123 ss.
44. Julien Freund, *Sociología del conflicto* (Madrid: Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, 1995), 306. Recogido también en otros lugares: Julien Freund, *La décadence* (Paris: Cerf, 2023), 386.
45. D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 211.

tra naturaleza depravada [agradarse] más de la mentira que de la verdad, [con que vemos mantenerse mucho tiempo los embusteros]»[46].

Para decirlo todo, el *meliorismo* («nada puede fallar», «todo terminará bien») seca la inteligencia; pero la razón política tampoco puede ser Casandra (*peyorismo*: «la decadencia nos aflige», «no hay remedio»), papel no menos estéril si se desempeña en todo tiempo y sin acepción de circunstancias, ya que gobernar consiste también en «hacer creer». Tirando de las hebras de la propaganda contemporánea («Yes, we can», «Wir schaffen das», «Podemos»), se descubre el otro hemisferio del oficio político: aliviar la angustia, mitigar el miedo, en suma, «compensar la amargura»[47]. He ahí, tal vez, una explicación elemental de la irrupción cíclica o periodomorfa de «momentos populistas»[48], un tiempo político reacio a la consigna «There is no alternative», vieja como el mundo. ¿Acaso no remata *El príncipe*, cuyas páginas trasmina la indisimulada desazón por la patria sojuzgada, con una exhortación para liberar Italia de los bárbaros? Maquiavelo ni desespera ni se indigna y barrunta tiempos mejores. La fortuna es propicia a quien anticipa lo peor, pero no hay político virtuoso que no posea «[el secreto de la] asociación de lo peor y lo mejor»[49]. Tiene por ello razón Carlo Gambescia cuando, en la horma de las dos éticas weberianas (ética de la responsabilidad,*Verantwortungsethik* y ética de la convicción, *Gesinnungsethik*) atempera el pesar de la «imaginación del desastre» («realismo politico *a quo*») con la vislumbre de un «acontecimiento auspicioso» («realismo politico *ad quem*»)[50].

46. D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 295-296.
47. J. Freund, *La esencia de lo político*, 485.
48. Alain de Benoist, *Le moment populiste* (Paris: Krisis, 2017).
49. J. Freund, *La esencia de lo político*, 486.
50. Carlo Gambescia, *Il grattacielo e il formichiere. Sociologia del realismo politico* (Piombino: Il Foglio, 2019), 23-39.

IV. POSICIONES Y CONCEPTOS

El pensamiento político es polémico de suyo, tal vez porque en él se mezclan y amontonan, sin jerarquía aparente, patrones o constantes históricas, confirmadas por la experiencia de los siglos, con opiniones sobrevenidas e interesadas, acertadas o demenciales y disparatadas según los casos. Se trata de una distinción, creo que poco atendida, que sugiere Carl Schmitt[51] en su célebre antología de 1940, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles* (*1923-1939*), un libro que da a las prensas con una clara intención política, no palinódica, pero sí exculpatoria: desde finales de 1936 Schmitt se guarda de la banda de facinerosos que detenta el poder y que muy probablemente, de no mediar algún veto superior, le habrían despenado a la menor ocasión.

Los «conceptos» no cambian. Son «eternos» para la escala humana. Gianfranco Miglio los llama «regolarità» o regularidades[52]. Acuñarlos o, más exactamente, «revelarlos», pues se encuentran ahí ya dados en la *historia de la naturaleza humana*, en la trama de lo real, como datos asequibles a la consciencia, no debe ser fácil, pero una vez «descubiertos», hasta que otra vez se olviden, son como «momentos anímicos aislados que brillan a través de los siglos»[53]. Una inteligencia política superior sabe «llama[r] por su nombre a una realidad eterna»[54]. Así, la objetividad del «concepto» nunca se verá comprometida por las elecciones subjetivas o «posiciones» del escritor político, al menos a largo plazo.

51. No es el único, desde luego. Si se espiga con atención la literatura política, la conciencia de esa dicotomía salta aquí y allá. Saavedra Fajardo, por ejemplo, no confunde «las cosas universales y perpetuas» con las «acciones singulares», D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 195.
52. Gianfranco Miglio, *Le regolarità del politico*, II (Milano: Giuffrè, 1988), 600.
53. Valeriu Marcu, *Maquiavelo. La escuela del poder* (Madrid: Espasa-Calpe), 1967, 41.
54. V. Marcu, *Maquiavelo*, 41. Para el estudio sistemático de algunas «realidades eternas» de lo político: Carlo Gambescia, *Trattato di metapolitica*, II (Piombino: Il Foglio, 2023).

Bodin creía en las brujas y Hobbes que «Jesus is the Christ», Heller en la inexistencia de Dios y Schmitt en la «resurrectionem mortuorum», lo cual ni le da ni le quita a su entendimiento de lo político. Tampoco sus «posiciones ideológicas». Un escritor puede colaborar y comprometerse con los poderes o los intereses establecidos, con el partido del gobierno o con el de la oposición, «pero la teoría no queda en suspenso por esa razón. Teoría y práctica pueden contradecirse en el momento presente, pero la teoría es la práctica, tal vez no del día, pero sí de los años, de los decenios, los siglos y los milenios»[55].

De la misma estirpe intelectual que los mencionados, sus ángeles custodios, Francisco Javier Conde aspira metódicamente al concepto *teórico*[56], es lo que más le interesa. Aplicado a su campo de investigación, el «Derecho Político», busca la verdad efectiva de la cosa, «sin falsear la esencia de lo político». Se trata, pues, de «desnudar al concepto de lo puramente transitorio y ligado a una forma política concreta»[57], pues, en el fondo, «sin principios de validez universal, no es posible sujetar a formas los rebeldes materiales humanos»[58]. Enfermo de objetividad, rige en su obra y su pensamiento, también, esta dicotomía: lo que pertene al *ser*, la verdad y lo relativo al *hacer*, con su margen de error, condicionado por la lucha, medio o «camino para rescatar la verdad»[59]. Expresan de otro modo la misma tensión lo actual y lo inactual, lo que se salva y lo que inexorablemente se pierde en la historia[60].

55. Carl Schmitt, «Colloquio radiofonico del 1º febbraio 1933», en *Un giurista davanti a se steso* (Vicenza: Neri Pozza, 2012), 35.
56. Francisco Javier Conde, *Representación política y régimen español* (Madrid: Subsecretaría de Educación Popular, 1945), 9.
57. F. J. Conde, *Representación política y régimen español*, 25.
58. F. J. Conde, *Representación política y régimen español*, 97.
59. F. J. Conde, *Representación política y régimen español*, 93.
60. F. J. Conde, *Introducción al derecho político actual*, 43.

Pero se engaña quien pone demasiada confianza en el uso de la razón por el «animal ladino»[61]. Su entendimiento es limitado, tanto como voluble e inconstante su voluntad. Es el mundo para Saavedra Fajardo «un golfo de sucesos, agitado de diversas y impenetrables causas»[62]. Por otro lado, como sospecha David Hume, «the world is still too young to fix many general truths in politics, which will remain true to the latest posterity. We have not as yet had experience of three thousand years». Tres mil años, pongamos nosotros ocho o diez mil, no le parecían, ni de lejos, un término suficiente que permitiera establecer un catálogo mínimo de verdades inconcusas sobre lo político. La verdad política, inaccesible en su integridad, se nos muestra de modo fragmentario: la lucha por la hegemonía, la persistencia del ciclo político, la inexorable estratificación política (gobernantes-gobernados), dinámicas consenso-disenso, movimiento-institución, amigo-enemigo, etc.[63] No parecen muchas estas sencillas verdades[64] parciales, trozos de una realidad que nos envuelve y que, si acertamos a leer bien en ella, nos sostiene, pero si erramos nos devora. Recuerda Saavedra Fajardo que la ciencia política no es don de la naturaleza, sino de la especulación y la experiencia, y que «con el hombre nació y morirá con él sin haberse entendido perfectamente»[65]. La historia es irreversible y no se repiten los casos singulares, de modo que «poco espacio de tiempo con la variedad de los accidentes [borra las huellas] y las que se da de nuevo son diferentes»[66].

61. Nicolás Ramiro Rico, *El animal ladino y otros estudios políticos* (Madrid: Alianza Editorial, 1980).
62. D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 193.
63. Remito nuevamente a C. Gambescia, *Trattato di metapolitica*, II.
64. El polemólogo Gaston Bouthoul solía insistir en la simplicidad proverbial de las ideas políticas y en su limitado y repetitivo repertorio, Gaston Bouthoul, *L'infanticide différé* (Paris: Hachette, 1970), 185.
65. D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 45.
66. D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 191.

Aunque todo concepto político sea *realidad política objetivada*, no lo hay que no tenga un sentido polémico (*polemischer Sinn*), presuponiendo su (re)descubrimiento un antagonismo y una situación concreta[67]. Nunca es fácil, más bien resulta imposible, separar el pensar del ser[68]. Quien escribe un libro como *Der Begriff des Politischen* no puede esperar seguir con una vida privada o de eremita[69]. El caso de Gabriel Naudé es una rareza constatada inmediatamente por Jacques Bouchard, maravillado por el hecho de que su amigo, cuyas máximas y golpes son conocidos por príncipes y ministros, «haya llevado tanto tiempo una vida inocente y privada»[70] después de haber escrito y divulgado las *Considérations politiques sur les coups d'État*.

Cada regularidad política desvelada, tiene también una dimensión utilitaria, pues aunque los conceptos trascendentales no tienen patria, sí la tienen los escritores políticos, que no pueden elegir a capricho el régimen ni la constitución ni la constelación de fuerzas, internas (facciones, poderes indirectos) y externas (enemigos, neutrales y aliados) que condicionan su existencia[71]. No en vano dice Ortega que «la política es la piel de todo lo demás». La gobernación es un accidente que se hace necesidad y con el que un jurista político ha de contar siempre, pues no puede sustraerse al «peligro de lo político»[72]. A juicio de Francisco Javier Conde, también un constitucionalista y un juspublicista necesitan de «conceptos rectores»[73]

67. Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1991), 39.
68. C. Schmitt, «Colloquio radiofonico del 1º febbraio 1933», 34.
69. C. Schmitt, «Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge», en *Un giurista davanti a se steso*, 60.
70. Nota recogida en Gabriel Naudé, *Considerations politiques sur les Coups d'Estat*, (Köln: 1744), [3].
71. Carl Schmitt, *Ex captivitate salus* (Santiago de Compostela: Porto y Cía., 1960), 24.
72. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 59.
73. Para lo que sigue: F. J. Conde, «Dos libros de Carl Schmitt», *Escorial*, no. 8, (1941): 151-160.

que se proyecten sobre las situaciones cambiantes concretas, iluminando su signo. En una situación excepcional, como la de la posguerra civil española, Conde reivindica el saber político de Carl Schmitt, un auténtico «pensador de la acción política», pues ha sabido decantar «la substancia» que hay dentro de los conceptos políticos y filosóficos jurídicos, «conceptos en los cuales ha sido comprendida la situación histórica tal como es». De ellos echa mano para la ingente tarea de reconstrucción nacional. Esta pasa por el repudio del positivismo y el normativismo, por la edificación de un Estado, forma política sin raíces en España, y por el discernimiento de quién es amigo y quién enemigo.

V. *RES DURA ET REGNI NOVITAS*

Es sabido que la tribulación de Alemania después de la Primera Guerra Mundial, Estado-nación que se resiste a ser una «Túnez europea» (*Tunifizierung Deutschland*), y la descomposición del Reich operan detrás del pensamiento político de Carl Schmitt: tanto de sus conceptos («criterio» de lo político, estado de excepción, orden concreto, Estado, gran espacio) como de sus posiciones (nacionalismo irredento, conservadurismo). Renania, objeto de la política internacional, es su *res dura*[74]. Y el pluralismo enfermo de la República de Weimar, que la transforma en un sistema político que no ha previsto la constitución, su *regni novitas*. Como reza precisamente al final del prefacio de *Der Hüter der Verfassung*, Carl Schmitt no escribe ni por placer ni para hacerse el ingenioso, sino empujado por la necesidad. Es un escritor de las situaciones concretas. Lo recuerda de mil formas distintas, de modo que cada una de sus páginas es el apunte de un cuaderno de bitácora escrito por ma-

74. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, 153; G. Maschke, «Der ent-konkretisierte Carl Schmitt und die Besetzung der Rheinlande», en *Der Tod des Carl Schmitt*, 185 ss.

rineros en una travesía sin escalas[75]. *Servata distantia*, Francisco Javier Conde también escribe con el pie forzado de la guerra civil (*res dura*) y los dolores de parto del régimen de caudillaje (*regni novitas*).

Los estudios condeanos sobre el caudillaje, la nación, la representación política y el Estado total no solo le dan forma al nuevo régimen, sino que también incluyen, como premisa, una interpretación de alto bordo de la historia moderna de España, condicionada, como la de Inglaterra, porque no prenden en ella la *cosa* «Estado», ni *en sí* ni *para nosotros*, lo que desemboca en «la dramática coyuntura presente»[76]. En realidad, si algo caracteriza al pensamiento político español desde el Siglo de Oro es la lucha contra el Estado: «Magno sueño de la española estirpe [es] vencer al Leviatán moderno»[77]. En esa gigantomaquia se desviven los grandes tratadistas políticos, rumor que el carlismo continúa y renueva en el siglo XX. En todo el siglo XIX no hay nadie capaz de alumbrar un Estado en España. Hay tentativas vanas desde 1834 –Estatuto Real– a 1876 –restauración borbónica–, pero de nada sirven cuando en España cursa el morbo de la despersonalización del mando, «tendencia obscurantista»[78] consecuencia feroz de la revolución de 1848. Esa dimensión del constitucionalismo, que marca, por cierto, el giro hacia lo que Guglielmo Ferrero ha llamado la «cuasi legitimidad» (*quasi legitimità*) de las monarquías constitucionales[79], la ilumina Hermann Heller[80]. Lección

75. Carl Schmitt, «Völkerrechtliche Großraumordnung mi Interventtionsverbvot für raumfremde Mächte», en *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (Berlin: Duncker und Humblot, 1995), 270.
76. Francisco Javier Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje* (Madrid: Vicesecretaría de Educación Popular, 1942), 6.
77. F. J. Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, 51.
78. H. Heller, *La soberanía* (México: FCE, 1995), 117.
79. Guglielmo Ferrero, *Poder. Los genios invisibles de la ciudad* (Tecnos: Madrid, 2022), §§ 14 y 15.
80. H. Heller, *La soberanía*, § 2.

aprendida por Francisco Javier Conde y trasladada a la historia política y constitucional española.

De despersonalización y legalismo (la «lepra de la legalidad») están infectadas, de un modo u otro, todas las constituciones españolas del siglo XIX[81]. Sin embargo, la invasión napoleónica será la palanca que, con una energía insólita, proyecte hacia el futuro a la *nación política*, el país real, tan alejado del país oficial. En cualquier caso, la concurrencia de esas fuerzas da vida a un Estado exangüe, el llamado «Estado integral» de la segunda república española, caracterizado por Conde como un Estado «demoliberal, socializante y de signo pluralista». El año 1931 es el apogeo de la despersonalización del mando. En el pródromo de la guerra española campan a sus anchas los antagonismos infinitos de la lucha de clases y del separatismo nacionalista, es decir, la insolidaridad y el particularismo[82], «demonios familiares» que ponen en riesgo la continuidad de la nación ya no política, sino histórica, y contra los que nada puede una democracia formal y abstracta convertida en una nomocracia despersonalizada. Esa fase terminal aboca al estado de guerra[83].

Acucioso como Carl Schmitt, adicto a sus propios remedios políticos para Alemania (la «dictadura» del presidente del Reich del artículo 48.2 de la constitución, el Estado total cualitativo o el gran espacio)[84], Francisco Javier Conde descarta una dictadura comisaria que restaure una constitución… conculcada por sus propios defensores. El caudillaje, institución modelada sobre la dictadura constituyente, pero con las notas de

81. F. J. Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, 10.
82. J. Ortega y Gasset, «España invertebrada», §1.
83. F. J. Conde, *Representación política y régimen español*, 112-114.
84. Remedios en los que Schmitt expresa no solo cuánto le duele Alemania, sino también su defensa de lo político en una época de la que ha dicho: «Nada goza hoy de mayor actualidad que la lucha contra lo político», Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 57.

la legitimidad carismática de Max Weber[85], tiene como misión erigir un «Estado Nuevo», pues raído por la guerra el desfalleciente Estado demoliberal español –remedo de un auténtico Estado nacional–, ha quedado a la vista una inmensa oquedad[86], el hueco que ha dejado la Monarquía Hispánica, forma política inadaptada a la estatalidad (*Staatlichkeit*)[87].

El caudillaje, «mando legítimo, carismático y personal», se distingue, a su juicio, del «Führertum» y de la dictadura del «Duce»[88]. En un primer momento, el elemento carismático predomina sobre la legitimidad tradicional y la racional, pero el régimen del general Franco evoluciona en el sentido de la racionalización del poder, como se pone de manifiesto en la segund parte de *Representación política y régimen español*. A partir de las mismas premisas, un discípulo de Conde, Rodrigo Fernández-Carvajal, ha abarcado todo el proceso constituyente «franquista» bajo la denominación técnica de «dictadura consituyente de desarrollo»[89], subrayando la autolimitación del poder constituyente de la Jefatura del Estado para fortalecer las instituciones. Francisco Javier Conde, enfrentado a una nueva realidad política, surgida del hecho político del 18 de julio (Alzamiento Nacional, sublevación contra el gobierno del Frente Popular), denuncia los peligros del pseudomorfismo constitucional (imitación de modelos foráneos, sean estos demoliberales o totalitarios)[90] y reivindica la anafilaxia, es decir, la autonomía y la

85. F. J. Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, 23 ss. Conde, también sociólogo político, ha sido el primero en aplicar los tipos de legitimidad weberiana al análisis metódico de un sistema político, antes incluso que Talcott Parsons.
86. F. J. Conde, *Introducción al derecho político actual*, 45.
87. Sobre la «estatalidad» como época histórica: C. Schmitt, *El concepto de lo político*, 40 y otros lugares.
88. F. J. Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, 36 ss.
89. Rodrigo Fernández-Carvajal, *La constitución española* (Madrid: Editora Nacional, 1969), 81.
90. En España dan la voz de alarma contra el pseudomorfismo –un mal de larga data que todavía no tenía nombre en España– los primeros lectores de Os-

originalidad de los procesos constitucionales de cada nación, refractarios al mimetismo político. Puede darse por buena la generalización de Mariano García Canales: «La originalidad en la solución constitucional es una aspiración constante de la derecha española»[91].

VI. CONCLUSIÓN. CARL SCHMITT: «[F. J. CONDE ES] UN BUEN JURISTA Y UN CABAL CONOCEDOR DE MI PENSAMIENTO»

En *Introducción al derecho político actual* explica Francisco Javier Conde que «de antiguo me unen a Schmitt vínculos de amistad, y para mí su obra no está solo en los libros, sino también en el recuerdo, engarzada y enriquecida en la memoria viva del coloquio y de la lección»[92]. Se refiere a su experiencia berlinesa como alumno suyo muy cercano, como amigo y aun comensal en sus casas de Berlin-Steglitz, Berlin-Dahlem y Berlin-Schlachtensee[93]. Conde, al comienzo de su *cursus honorum*, había hecho de Hermann Heller su gurú político y jurídico. Así es como lo recuerda Álvaro d'Ors, al menos hasta su jornada de estudios en Alemania, que comienza en el otoño de 1933[94]. No en vano, la incitación originaria de su tesis doctoral sobre Bodin procede de *La soberanía* de Hermann Heller y su desafío preliminar: «¿Qué significa para nosotros

wald Spengler. Jerónimo Molina, «Prusia no es culpable», en Oswald Spengler, *Prusianidad y socialismo* (Sevilla: Renacimiento, 2020), 31.

91. Mariano García Canales, *El problema constitucional en la Dictadura de Primo de Rivera* (Madrid: CEC, 1980), 22.
92. F. J. Conde, *Introducción al derecho político actual*, 222.
93. Como se colige de la correspondencia entre ambos, de los diarios taquigráficos de Schmitt y, asimismo, de los libros de invitados (*Gästebücher*) de su esposa, cfr. Jerónimo Molina, *Contra el «mito Carl Schmitt»* (Sevilla: Renacimiento, 2019), 113-163; Carl Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934* (Berlin: Akademie, 2011). Por tradición oral sé que durante su embajada en Alemania Conde le visita una vez en Plettenberg-Pasel.
94. Carta de Á. d'Ors al autor, fechada en Pamplona a 11 de octubre de 2002.

[la] doctrina [de Bodino]?»[95]. Pero en Berlín se coloca bajo el patrocinio intelectual de Schmitt, sin que pueda precisar en qué circunstancias ni cuándo exactamente se despierta su interés por el «decisionismo» schmittiano[96]. En cualquier caso, antes de la guerra civil Conde ha concebido ya la idea una traducción de la edición de 1933 *Der Begriff des Politischen* y que solo llevará a término en 1941[97].

Maestro y discípulo nunca han perdido el contacto desde que Conde abandona Berlín a finales de enero de 1937. Se reencontrarán en Madrid con motivo de los viajes de Schmitt a España y Portugal de 1943 y 1944. El catedrático español le acompaña en sus conferencias, que traduce, cuando buenamente puede, pero muy bien, y le ayuda a desentumecer su español hablado. Agradecido, Schmitt escribe en uno de los informes de su jornada ibérica que Francisco Javier Conde, como traductor, no solo domina a la perfección el alemán, «sino que también [es] un buen jurista y un perfecto conocedor del idioma español»[98]. La alabanza remunera sus pulidas versiones españolas: *La época de la neutralidad*, *Teología política* y *El concepto de la política* (1941); *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (1941); «El concepto de imperio en el derecho internacional» (1941); «Cambio de estructura del derecho internacio-

95. H. Heller, *La soberanía*, 80.

96. De hecho, Conde obtiene una pensión para estudiar en Colonia, pero advertido del traslado de Schmitt a Berlín, cambia Renania por Brandeburgo. Inequívocamente, lo que le interesa no es la Universidad de Colonia, sino Carl Schmitt.

97. La traducción de Conde de la edición de 1933, cuyo título vierte equívocamente al español como *El concepto de la política*, ha tenido un impacto incalculable sobre la recepción del criterio de lo político en el mundo hispánico. Ese texto, puesto en un español a la altura estilística del original alemán, ha sido la referencia schmittiana inexcusable en todos los países de habla española hasta principios de los años noventa.

98. Carl Schmitt, «Relación de la jornada a España y Portugal del Consejero de Estado Profesor Carl Schmitt (mayo-junio de 1944)», *Empresas Políticas*, no. 14-15 (2010): 257.

nal» (1943); «Francisco de Vitoria y la historia de su fama» (1944); «La situación actual de la ciencia jurídica europea» (1944); «Donoso Cortés en interpretación europea» (1944)[99].

Con todo ese bagaje de lecturas no debe extrañar su familiaridad con la parte sustancial de la obra de Schmitt publicada hasta mediados de los años cuarenta. Una familiaridad que se convierte en identificación casi total con el maestro cuando vierte fragmentos schmittianos completos es sus propios libros[100]. No es menos cierto que Schmitt también ha seguido con interés el desarrollo del pensamiento condeano desde 1935. Además de los elogiosos comentarios que le dedica a *El pensamiento político de Bodino*,[101] Schmitt ha ponderado su deuda con *Teoría y sistema de la formas políticas*, un librito que recoge la «fructuosa teoría política en la que F. J. Conde establece las tres determinaciones del concepto de realidad política: el plan, el espacio y el derecho, desarrollada

99. A las que habría que añadir, después de la guerra, Carl Schmitt, «*Historiographia in nuce*. Alexis de Tocqueville», *Revista de estudios políticos*, no. 43 (1949): 109-116 y *Los tres modos del pensamiento jurídico*, edición anunciada en 1954 pero nunca publicada, aunque seguramente anduvo trabajando en ella. Todos los detalles bibliográficos en José Díaz Nieva y Jerónimo Molina, *Los enemigos de España son mis enemigos. Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926-2022)* (Granada: Comares, 2022).

100. F. J. Conde, *Representación política y régimen español*, 183-186. Se trata de un pasaje clave de su libro que el autor abreva del importante estudio de 1936 sobre el desarrollo de las habilitaciones legislativas plenarias. Cfr. Carl Schmitt, «Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen *Legislative Delegationen*», en Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939* (Berlin: Duncker und Humblot, 2014), 244-260.

101. Carl Schmitt, «Recensión: Francisco Javier Conde, El pensamiento político de Bodino», *Empresas Políticas*, no. 2 (2003): 124-125.

a continuación en las grandes formas históricas políticas: la polis griega, el imperio romano y la civitas cristiana»[102].

Conde aspira a ser el reintroductor de Schmitt en España, cancelado a partir de 1935[103] su ascendiente intelectual sobre los «liberales de izquierda» de la Segunda República, de pronto desafectos, siguiendo el modelo de Francisco Ayala, el traductor «arrepentido» de la *Verfassungslehre*.

Aunque no hay en la obra schmittiana una sistematicidad bien trabada, su indiscutible unidad le viene dada por la propia realidad política que aspira a dominar. Su hilo de Ariadna, afirma Conde, sin revelar las circunstancias de la confidencia, es la opinión del propio Carl Schmitt: «El *Leviathan* es mi testamento». La referencia nos traslada a 1938 y al estudio sobre la teoría del Estado de Thomas Hobbes, a la vez «cierre» de su pensamiento y obra el «más entrañable» de sus libros, en que «se halla reflejado el sentido de la propia vida»[104]. Espíritu congenial de lo español[105], hay razones de peso que justifican la difusión del magisterio schmittiano, revulsivo de una nueva generación de juspublicistas. Conde, que así lo entiende, menciona las «altas razones del ingenio, del corazón y del estilo» y «algo más profundo aún, la religión»[106], para jus-

102. Carl Schmitt, «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehte* (Berlin: Duncker und Humblot, 1958), 412.
103. Que los juristas y constitucionalista orgánicos de la Segunda República le dan la espalda a la doctrina schmittiana es un hecho cuyas causas no han sido dilucidadas. Una explicación provisional en J. Molina, *Contra el «mito Carl Schmitt»*, 223-228.
104. F. J. Conde, *Introducción al derecho político actual*, 191.
105. Carl Schmitt, «Prólogo del autor a la edición española*», Estudios políticos* (Madrid: Cultura Española, 1941), 5-6.
106. F. J. Conde, «Dos libros de Carl Schmitt», 151. Acertadas o no, Conde ha resumido las motivaciones últimas del «spanischen Affekt» de Carl Schmitt. No en vano, Schmitt ha sido presentado como un «pensador español». Dim-

tificar la recepción de su realismo político. Se trata, con él, de «aguzar la mirada» y «desenmascarar» lo político, «encubierto en el inocente disfraz de la neutralidad política»[107]. Todo ello al servicio de la edificación de un Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Aron, Raymond. *Études politiques*. Paris, Gallimard, 1972.

Bouthoul, Gaston. *L'infanticide différé*. Paris: Hachette, 1970.

Conde, Francisco Javier. «Dos libros de Carl Schmitt». *Escorial*, no. 8, (1941): 151-160.

Conde, Francisco Javier. *Contribución a la doctrina del caudillaje*. Madrid: Vicesecretaría de Educación Popular, 1942.

Conde, Francisco Javier. *Introducción al derecho político actual*. Madrid: Escorial, 1942.

Conde, Francisco Javier. *Representación política y régimen español*. Madrid: Subsecretaría de Educación Popular, 1945.

Conde, Francisco Javier. *Escritos y fragmentos políticos*. Madrid: IEP, 1974.

Conde, Francisco Javier. *El hombre, animal político*. Madrid: Encuentro, 2011.

De Benoist, Alain. *Le moment populiste*. Paris: Krisis, 2017.

De Gaulle, Charles. *La discorde chez l'ennemi*. Paris: Le Livre de Poche, 1973.

De Maeztu, Ramiro. *La lección de la caída*. Madrid: Amigos de Maeztu, 1957.

Díaz, Elías. *La filosofía social del krausismo español*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1973.

Díaz Nieva, José y Molina, Jerónimo. *Los enemigos de España son mis enemigos. Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926-2022)*, Granada: Comares, 2022.

Díez del Corral, Luis. *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*. Madrid: Encuentro, 2018.

itrios Kisoudis, «Carl Schmitt, pensador español», *Empresas Políticas*, no. 14-15, (2010): 169-172.

107. F. J. Conde, «Dos libros de Carl Schmitt», 159.

Donoso Cortés, Juan. *Discursos políticos*. Madrid: Tecnos, 2002.

D'Ors, Álvaro. *Bien común y enemigo público*. Madrid: Marcial Pons, 2002.

D'Ors, Álvaro. *Nueva introducción al estudio del derecho*. Madrid: Civitas, 1999.

Fernández-Carvajal, Rodrigo. *La constitución española*. Madrid: Editora Nacional, 1969.

Fernández-Carvajal, Rodrigo. *El pensamiento español en el siglo XIX*. Murcia: Nausicäa, 2003.

Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia igualitaria*. Barcelona: Planeta, 1984.

Ferrero, Guglielmo. *Poder. Los genios invisibles de la ciudad*. Tecnos: Madrid, 2022.

Freund, Julien. *Le Nouvel Âge*. Paris: Marcel Rivière, 1970.

Freund, Julien. *Sociología del conflicto*. Madrid: Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, 1995.

Freund, Julien. «Wie Enttäuschung zur Erfahrung führt». En P. Raab (Ed.), *Was meinem Leben Richtung gab. Bekannte Persönlichkeiten berichte über entscheidende Erfahrungen*. Herderbücherei: Freiburg, 1984.

Freund, Julien. *La esencia de lo político*. Madrid: CEPC, 2018.

Freund, Julien. *La décadence*. Paris: Cerf, 2023.

Fuentes Quintana, Enrique. *Economía y economistas españoles*, VII [*La consolidación académica de la economía*]. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002.

Gambescia, Carlo. *Liberalismo triste. Un recorrido de Burke a Berlin*. Madrid: Encuentro, 2015.

Gambescia, Carlo. *Il grattacielo e il formichiere. Sociologia del realismo politico*. Piombino: Il Foglio, 2019.

Gambescia, Carlo. *Trattato di metapolitica*. Piombino: Il Foglio, 2023.

García Canales, Mariano. *El problema constitucional en la Dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: CEC, 1980.

Giménez Caballero, Ernesto. *Genio de España*. Madrid: Doncel, 1971.

Giono, Jean. «Introduction». En Machiavel, *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1952.

Goicoechea, Antonio *et al*. *Reivindicación histórica del siglo XVI. Curso de conferencias dadas en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación marzo-mayo 1927*. Madrid: Imp. G. Hernández y Galo Sáez, 1928.

Heller, Hermann. *La soberanía*. México D. F.: FCE, 1995.

Herrero, Montserrat (Ed.). *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors. Briefwechsel*. Berlin: Duncker und Humblot, 2004.

Kisoudis, Dimitrios. «Carl Schmitt, pensador español». *Empresas Políticas*, no. 14-15, (2010): 169-172.

Laín Entralgo, Pedro. *La generación del 98*. Madrid: Austral, 1997.

Machiavelli, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. Roma: Grande Tascabili Economici Newton, 1998.

Maravall, José Antonio. *La teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: IEP, 1944.

Marcu, Valeriu. *Maquiavelo. La escuela del poder*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

Maschke, Günter. *Der Tod des Carl Schmitt*. Wien: Karolinger, 2012.

Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, 1992.

Miglio, Gianfranco. *Le regolarità del politico*. Milano: Giuffrè, 1988.

Molina, Jerónimo. «Javier Conde, jurista de Estado». En F. J. Conde, *Teoría y sistema de las formas políticas*. Granada: Comares, 2006.

Molina, Jerónimo. «Julien Freund o la imaginación del desastre». *Nueva Revista. De política, cultura y arte*, no. 158 (2016): 221-232.

Molina, Jerónimo. «La polémica del España invertebrada de José Ortega y Gasset en la fábrica del Estado español». *Revista de Estudios Políticos*, no. 181 (2018): 13-38.

Molina, Jerónimo. «Raymond Aron, a-t-il eu l'imagination du désastre?». *Revue de la Fondation de La France Libre*, no. 69 (2018): 13-14.

Molina, Jerónimo. *Contra el «mito Carl Schmitt»*. Sevilla: Renacimiento, 2019.

Molina, Jerónimo. «Prusia no es culpable». En O. Spengler, *Prusianidad y socialismo*. Sevilla: Renacimiento, 2020.

Molina, Jerónimo. *Pensamiento político en España a partir de 1935*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2021.

Naudé, Gabriel. *Considerations politiques sur les Coups d'Estat*. Köln: 1744.

Olariaga Pujana, Luis. «Tres generaciones intelectuales de España». En J. Molina, *«Una sublime empresa: entrar en cintura a España». Luis Olariaga, la*

«Generación del 14» y la Política Social. Valencia de la Concepción: Los Papeles del Sitio, 2024.

Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2004-2010.

Pfandl, Ludwig. *Introducción al siglo de oro*. Barcelona: Araluce, 1929.

Primo de Rivera, José Antonio. *Obras completas*. Madrid: Plataforma, 2003.

Ramiro Rico, Nicolás. *El animal ladino y otros estudios políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Saavedra Fajardo, Diego. *Empresas políticas*. Madrid: Cátedra, 1999.

Schmitt, Carl. *Donoso Cortés. Su posición en la historia de la filosofía del Estado europea*. Madrid: Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español, 1930.

Schmitt, Carl. «Prologo del autor a la edición española». En *Estudios políticos*. Madrid: Cultura Española, 1941.

Schmitt, Carl. «Historiographia in nuce. Alexis de Tocqueville». *Revista de Estudios Políticos*, no. 43 (1949): 109-116.

Schmitt, Carl. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehte*. Berlin: Duncker und Humblot, 1958.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1991.

Schmitt, Carl. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker und Humblot, 1995.

Schmitt, Carl. «El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica». *Veintiuno*, no. 39 (1998): 67-82.

Schmitt, Carl. «Recensión: Francisco Javier Conde, El pensamiento político de Bodino». *Empresas Políticas*, no. 2 (2003): 124-125.

Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares, 2003.

Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

Schmitt, Carl. «Relación de la jornada a España y Portugal del Consejero de Estado Profesor Carl Schmitt (mayo-junio de 1944)». *Empresas Políticas*, no. 14-15 (2010): 253-258.

Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus*. Santiago de Compostela: Porto y Cía., 1960.

Schmitt, Carl. *Tagebücher 1930 bis 1934*. Berlin: Akademie, 2011.

Schmitt, Carl. *Un giurista davanti a se steso*. Vicenza: Neri Pozza, 2012.

Schmitt, Carl. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker und Humblot, 2014.

Schramm, Edmund. *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid: Espasa-Calpe, 1936.

Vázquez de Mella, Juan. *Antología*. Madrid: FE, 1939.

Vila, Francisco. «Estudio de contextualización». En M. García-Pelayo, *Inédito sobre la Constitución de 1978*. Madrid: Tecnos, 2021.

SEGUNDA PARTE
EDUCACIÓN Y TECNOLOGÍA

Capítulo 3

Arqueología del mundo digital: una reflexión sobre el origen de la lectoescritura occidental

Sebastián Pineda Buitrago [1]

INTRODUCCIÓN

Este capítulo explora la arqueología del mundo digital, trazando sus raíces hasta el alfabeto vocálico griego. Se argumenta que esta invención, lejos de ser un mero avance técnico, representa una ruptura epistemológica fundamental en la historia de la humanidad. El alfabeto griego, con su capacidad de transcribir el lenguaje hablado, la notación musical, las matemáticas y la geometría, sentó las bases para la abstracción y codificación que caracterizan nuestra era digital. Se examina cómo esta tecnología alfabética evolucionó desde los cantos homéricos hasta la estandarización de la máquina de escribir, influyendo directamente en el diseño de las primeras computadoras. El capítulo cuestiona la supuesta neutralidad de nuestros sistemas digitales, argumentando que están profundamente arraigados en estructuras de pensamiento occidentales. Finalmente, se reflexiona sobre las implicaciones culturales y epistemológicas de esta herencia alfabética en la era digital, cuestionando cómo ha moldeado nuestra concepción de la tecnología y nuestra capacidad para «digitalizar» y preservar el conocimiento global.

1. Doctor en Literatura Hispánica del Colegio de México, Investigador del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Correo: spineda@uv.mx

I. LA «METRALLETA DISCURSIVA» Y LA ARQUITECTURA DE VON NEUMANN

La estandarización de la escritura alfabética a escala mundial es inseparable de la invención de la máquina de escribir a finales del siglo XIX. Friedrich Kittler, en su obra *Gramophone, Film, Typewriter*, describe este invento como una «metralleta discursiva» que aceleró drásticamente la producción de cultura escrita, impulsando la proliferación de periódicos, revistas y panfletos[2]. La máquina de escribir «industrializó» la escritura alfabética como un proceso mecánico y estandarizado. Tuvo un efecto globalizador, pues impuso sutilmente el alfabeto latino, heredero del vocálico griego, aun en culturas con sistemas de escritura diferentes como la china o la árabe. La estandarización de estas máquinas, adoptada en oficinas y aduanas de todo el mundo para facilitar el comercio internacional, introdujo una configuración alfanumérica específica: una fila inicial de números arábigos (1234567890) seguida por el orden QWERTY de letras. Esta disposición QWERTY, inicialmente diseñada para evitar el atasco de las teclas mecánicas, se convierte inadvertidamente en el puente conceptual entre la escritura clásica y la era digital, sentando las bases para la interfaz hombre-máquina que definiría la revolución informática del siglo XX.

La influencia de la máquina de escribir en los pioneros de la computación como Alan Turing y John von Neumann es un fascinante ejemplo de cómo una tecnología previa moldea el pensamiento innovador. Friedrich Kittler sugiere que tanto Turing como Neumann se inspiraron profundamente en el mecanismo de la máquina de escribir para diseñar los primeros computadores. Especialmente Von Neumann, matemático húngaro-estadounidense, propuso el modelo de arquitectura de datos e instrucciones que se almacenan en una misma memoria y se procesan de forma secuencial, imitando inconscientemente la lógica del alfabeto:

2. Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter* (Stanford: Stanford U. P., 1999), 191.

un flujo continuo donde cada elemento precede al siguiente, ya sea letra o bit. La arquitectura de von Neuman designa un modelo computacional donde datos e instrucciones comparten la misma memoria y se procesan secuencialmente[3]. Esta arquitectura es la base de la mayoría de los computadores modernos. Su diseño refleja, *inconscientemente*, la lógica lineal del alfabeto: un flujo continuo donde cada elemento precede al siguiente, sea letra o bit. Esta arquitectura de von Neumann, base de la informática moderna, hunde sus raíces en una forma de pensamiento profundamente arraigada y dependiente del sistema alfabético grecolatino.

Ahora bien, esta continuidad histórica nos obliga a cuestionar la supuesta neutralidad de nuestros sistemas digitales. ¿No es acaso una prueba irrefutable de cómo las estructuras de pensamiento occidentales, codificadas en el alfabeto, han moldeado nuestra concepción misma de la tecnología? ¿Y no nos invita esto a reflexionar críticamente sobre las implicaciones culturales y epistemológicas de nuestras herramientas digitales, aparentemente universales, pero profundamente arraigadas en una tradición específica? La supuesta «universalidad» de Occidente no es meramente un producto de conquistas militares o dominación económica. Se trata de una revolución cognitiva cuyas consecuencias aún no hemos terminado de comprender. La invención del alfabeto vocálico, lejos de ser un mero avance técnico, representa una ruptura epistemológica fundamental en la historia de la humanidad. Este logro, comparable en su impacto al dominio del fuego, no sólo permitió la transcripción de la voz humana, sino que también sentó las bases para la abstracción matemática, la notación musical y, en última instancia, el código binario que sustenta nuestra era digital. ¿Acaso no es esta capacidad de codificar y decodificar sonidos arbitrarios la que ha permitido

3. Cfr. Arthur W. Burks, Herman H. Goldstine, and John von Neumann, *Preliminary Discussion of the Logical Design of an Electronic Computing Instrument. Report 1 prepared for the U.S. Army Ordnance Department* (Princeton: Institute for Advanced Study, 1945). También Disponible en https://www.cs.unc.edu/~adyilie/comp265/vonNeumann.html.

a Occidente «digitalizar» y, por ende, colonizar el conocimiento global? Por lo tanto, la pregunta por el universalismo occidental implica ir más allá de diferencias raciales o económicas. Implica remontarse a la invención de las vocales, o sea, al momento en que la voz humana logró transcribirse en un signo gráfico.

II. EL ALFABETO VOCÁLICO GRIEGO: CUNA DE LA DIGITALIZACIÓN OCCIDENTAL

Después de estudiar el origen de la informática moderna a partir de la estandarización de las máquinas de escribir, Kittler se adentra en el tiempo profundo de la lectoescritura. Asume la mirada del helenista, del antropólogo, del historiador de la escritura, capaz de lanzar conjeturas para trazar una arqueología con el mundo digital. En la introducción al libro colectivo *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie* (*El nacimiento del alfabeto vocálico desde el espíritu de la poesía*), firmada con Ernst Wolfgang, Kittler plantea una hipótesis fascinante: el alfabeto vocálico griego, inventado hace al menos cinco mil años, no sólo permitió la transcripción del lenguaje hablado y la notación musical, sino también la de las matemáticas y la geometría[4]. Semejante capacidad del alfabeto para registrar visualmente signos fonéticos, musicales o tonales y tan abstractos como los numéricos, ¿no invita a una reflexión arqueológica sobre el mundo digital? Si el alfabeto permite plasmar el flujo del habla (*scripta continua*) en una secuencia donde «una letra fluye hacia la siguiente» (*parole*), este orden se aplica aún más estrictamente en el ámbito de los números, anticipando la arquitectura de John von Neumann y su lectura secuencial bit a bit. El orden alfanumérico y binario de la cultura digital, como veremos, está antecedido en la cultura clásica grecolatina.

4. Ernst Wolfgang, Susanne Holl, Friedrich Kittler (eds.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie: Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2006).

Los antiguos griegos, partiendo del alfabeto consonántico fenicio, introdujeron la posibilidad de transcribir gráficamente la melodía de la voz humana, creando una escritura fonética con una dimensión musical. El principio acrofónico fue clave en esta transformación. Pues, para un griego, «alpha» comenzaba con la vocal «A», no con un golpe de glotis. Barry Powell, en su investigación *Homer and the Origin of Greek Alphabet*, sostiene que la notación vocálica surgió con el propósito de transcribir los cantos hexámetros de la *Ilíada*, el primer registro escrito de nuestro alfabeto. Bajo esta perspectiva, la literatura y la poesía dejan de ser un subproducto de la escritura para convertirse en la esencia misma del alfabeto. El lenguaje, en su forma más pura, se identifica con la poesía. La invención de las vocales introduce, además, el concepto de prosodia y un parámetro crítico de tiempo en la escritura: la duración temporal del sonido de las palabras. La métrica, como medida de los tonos articulados, se vuelve esencial para la regularidad del verso, basada en la sucesión de sílabas largas y cortas. Con el alfabeto griego, gracias a las vocales, todo se puede cantar. A cada letra puede asignársele un valor numérico Esto es sencillamente impresionante y poco conocido, enseñado o advertido. A menos que uno haya perdido la capacidad de sorprenderse («negarse a admirar es la marca de la bestia», Gómez Dávila *dixit*), zambullirse en la arqueología de nuestro alfabeto cambiaría la perspectiva de muchas cosas.

Si las condiciones técnicas definen nuestra situación (Kittler), la supuesta «universalidad» de Occidente se define por el alfabeto vocálico, capaz de transcribir todas las voces (idiomas) humanos aun ignorando su significado, es decir, capaz de conservarlos. Además, continúan Kittler y Wolfgang, en el alfabeto griego, el origen de la poesía se entrelaza con la pregunta sobre el origen de la física (letras/elementos). Precisamente, insisten Kittler y Wolfgang, aquí comienza el autoconcepto de la cultura occidental. Aún hay más. El alfabeto vocálico tiene sus orígenes en el mar.

III. ORÍGENES MARÍTIMOS DEL ALFABETO

Alrededor del año 1000 a.C., los griegos formaban un pueblo esencialmente marítimo: una comunidad que vivía y se movía en barcos. Recordemos que los antiguos griegos, según lo cuenta el primer texto en escritura alfabética que conocemos, la *Ilíada*, era una comunidad de navegantes que se unió para rescatar a Helena, raptada por Paris, pero que fracasó en el intento y se quedó vagando en el mar Mediterráneo[5]. Los griegos carecían de un centro político definido y de una casta sacerdotal dominante. Ambas carencias los diferenciaron de otras civilizaciones de la época, permitiéndoles la invención de la libertad y de la democracia. Según la hipótesis de Klaus Theweleit en un reciente libro publicado en 2022, *Die Erfindung des Vokalalphabets auf See, die Entstehung des Unbewussten und der Blues* (*La invención del alfabeto vocálico en el mar, el surgimiento del inconsciente y el blues*), la comunicación en el mar presentaba desafíos únicos. Los griegos se veían obligados a comunicarse a grandes distancias, gritando y vociferando contra y con el mar[6]. En este entorno, descubrieron algo crucial: las vocales eran los únicos sonidos que podían escucharse claramente a larga distancia, a diferencia de las consonantes. Esta realidad práctica llevó a una innovación lingüística revolucionaria. Los griegos fueron los primeros en asignar signos gráficos específicos a las cinco vocales principales: A, E, I, O, U. Este sistema permitía una transcripción más precisa del habla y facilitaba la comunicación escrita de los sonidos que realmente podían oírse en el mar.

En 1519, según Theweleit, si Hernán Cortés y sus soldados solo hubieran tenido consonantes para escribir, habrían tenido que escribir «TNTSTTLN». Gracias a las vocales, pudieron registrar por escrito: «Tenochtitlan», que era el nombre de su capital en la lengua de aquellos a quienes llamaban

5. Cfr. Barry B. Powell, *«Argument from the history of writing: How writing worked before the Greek alphabet»,* en *Homer and the Origin of the Greek Alphabet* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 68-118.
6. Klaus Theweleit, *a–e–i–o–u: Die Erfindung des Vokalalphabets auf See, die Entstehung des Unbewussten und der Blues* (Berlin: Matthes & Seitz, 2023), 8.

«aztecas» en sus registros (y no simplemente ZTKN). El alfabeto vocálico griego es, por lo tanto, la primera técnica de registro que merece el nombre de alfabeto. Su multifuncionalidad es la característica más sobresaliente. Pues sus signos, que permiten registrar lo fonético, también se aplican a los campos de la matemática/geometría y de la música. Los nuevos avances de la matemática geométrica se nombran con signos (más tarde llamados: letras) del nuevo alfabeto vocálico. Nuestra actual escala de tonos de octava occidental, dividida en siete pasos completos y cinco semitonos, se anota, hasta nuestro moderno piano, con signos del alfabeto vocálico: c-d-e-f-g-a-h-c. Los intervalos en ella se designan según las distancias entre los tonos involucrados: tercera, cuarta, quinta, sexta, séptima, novena.

IV. EL ALFABETO GRECOLATINO Y EL CATOLICISMO

En rigor, nuestras técnicas de lectoescritura vienen de Grecia. A diferencia de otros sistemas de escritura, el alfabeto grecolatino se basa en el uso limitado de signos tanto para las consonantes (que detienen la respiración) como de las cinco vocales (que liberan el aire de los pulmones). Esta capacidad de convertir la voz humana (la memoria acústica) en signos gráficos mediante vocales y consonantes se encuentra inicialmente en los cantos homéricos. Hacia el año 750 a. C., para registrar los poemas orales sobre la mítica guerra de Troya, Homero inventó un tipo de escritura que se leía de izquierda a derecha a partir de pequeñas gráficas lineales y permanentemente variables, formando un sistema binario de intensa musicalidad y mnemotecnia. Si bien es cierto que, en Egipto y Mesopotamia, dos mil quinientos años antes de Homero, florecieron algunos sistemas de escritura semítica, muy poco ha logrado conservarse e interpretarse de ellos. En realidad, la escritura de los primeros israelitas no dejó ninguna impresión en el mundo grecorromano hasta la cristiandad helenizada[7].

7. Barry B. Powell, *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization* (Londres: Wiley-Blackwell, 2012), 11.

Mientras en toda la literatura grecorromana solo hay una referencia a la *Biblia Septuaginta*, el *Talmud* contiene cerca de tres mil préstamos de la lengua griega, según los propios hebraístas. El rabino helenizado que en el siglo II a. C. comenta la *Torá*, esto es, del *Pentateuco*, el conjunto formado por los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, ya había asimilado el alfabeto fonético y conocía el doble poder de la palabra hablada y escrita. Habría que revisar el judaísmo helenístico para precisar mejor cómo pasaron las técnicas filológicas de los alejandrinos a Filón de Alejandría (20 a. C. -45 d. C.) y a Flavio Josefo (37-100 d. C.), y así valorar los mandamientos de Moisés, por ejemplo, como un asunto poético[8]. Así pues, el griego es la primera lengua sobre la que un hablante pudo reflexionar o filosofar en virtud de unos signos gráficos (vocales y consonantes), capaces de activar cualquier memoria acústica.

En cambio, en la historia del judeocristianismo, la escritura sí que aparece demasiado relacionada con una casta sacerdotal afín al falocentrismo o al patriarcado. Según Esther Cohen, la alianza que establece Dios con el pueblo judío es la alianza de la circuncisión, la *Brit Milah* (Génesis 17:1), literalmente, el pacto de la palabra, o el rito mediante el cual Dios imprime su huella en el sexo del varón[9]. Pero semejante falocentrismo como correlato del patriarcado semítico y monoteísta no debería ser extrapolable a la condición del funcionamiento del mundo ni, mucho menos, generar un esoterismo. Insistamos que, entre los griegos, la tecnología de la palabra escrita no se circunscribió a una casta sacerdotal o el rito mediante el cual Dios imprime su huella en el sexo del varón, sino que se extendió y generalizó a la población mediterránea indistintamente del sexo. En lugar del patriarcado monoteísta, la lengua griega generó leyendas de mujeres-sirenas. Ellas se le aparecen a Ulises en los versos 185 y 191 del Libro XII de la *Odisea* como voces de mujeres

8. María Rosa Lida, *La tradición clásica en España* (Barcelona: Ariel, 1975), 15 y ss.
9. Esther Cohen, *El silencio del nombre* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016), 32.

viudas y huérfanas que saben la historia de la *Ilíada* y que le recuerdan al astuto navegante el fracaso de la Guerra de Troya[10].

V. EL PAPEL, LA IMPRENTA Y LA EXPANSIÓN COLONIAL

Es curioso que la palabra «ley» provenga de la misma raíz etimológica que el verbo «leer», como si quien escribiera impusiera implícitamente una ley. De ahí el estricto control de la escritura en cualquier régimen, incluso en la aparente *libertad* de las redes sociales de nuestro tiempo. De ahí que el origen de la ley escrita se relacione con la historia del judeocristianismo y, por consiguiente, con el falocentrismo o el patriarcado. En 1993, cuando apenas se comercializaban las primeras computadoras de escritorio para el hogar, el anarquista cristiano-católico de origen austriaco, Ivan Illich, escribió originalmente en inglés *En el viñedo del texto: Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon de Hugo de San Víctor»*. En él, Illich se remonta al teólogo medieval Hugo de San Víctor (quien vivió entre el año 1096 y 1141) para rastrear lo que implicó en la Edad Media (mucho antes de la invención de la imprenta) la introducción del papel chino a través de España. Esto permitió abandonar el papiro y la concepción de la escritura como un pentagrama, que implicaba a fuerza recitarse, para hacer nacer propiamente la lectura silenciosa o individual. Pues el papel permitió verdaderamente la fijación de la escritura al diferenciar las letras minúsculas de las mayúsculas, es decir, al marcar el comienzo de una oración o al resaltar una palabra. Permitió también el poder notarial, esto es, darle mayor valor a lo escrito (a los documentos) sobre la palabra dada[11].

10. Fridriech Kittler, *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente* (México: FCE, 2018), 159.
11. Ivan Illich, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon»* de Hugo de San Víctor (México: FCE, [1993] 2018), 113-117.

Posteriormente, con la estandarización del texto mediante la imprenta a partir de 1450, el individuo fue sinónimo de «papel», es decir, adquirió conciencia de sí mismo por el «papel» que representaba, a tal punto que lo que aún caracteriza al individuo judeocristiano-occidental es su «conciencia de sí mismo», incluso en el exilio o fuera de su contexto social. El papel impreso en su doble acepción de documento e individualidad le permitió al sujeto letrado-europeo-cristiano-occidental, bajo la influencia de la Iglesia y de la corte, la expansión colonial en América a partir de 1492 en su papel de letrado, clérigo o hasta pícaro. Incluso, según Bernard Siegert, para cruzar a América o las Indias, cada pasajero necesitaba registrarse en y con un «papel», es decir, ser anotado, aunque luego desapareciera «para siempre en la oscuridad» («und dann für immer im Dunkel zu verschwinden»)[12].

El «papel» de la imprenta en la fijación y autoridad de un texto, aunque suene tautológico, permitió que la exégesis y la hermenéutica operaran sobre el texto más que sobre el mundo. En adelante, para comprender un fenómeno natural como las erupciones volcánicas, por ejemplo, resulta más importante consultar la bibliografía existente que acercarse empíricamente a un cráter. Ahora bien, si la materialidad del libro desarrollada durante la Edad Media permitió fundar las primeras universidades a partir de las bibliotecas conventuales, ¿en qué momento tales universidades abandonaron la idea cristiana que les dio ese primer impulso o espíritu? Para Ivan Illich, además de la consabida secularización expansiva de la Ilustración, hay también en el cambio de milenio 1900/2000 una razón de orden material o tecnológico que tiene que ver con la digitalización:

> «La realidad social occidental ha abandonado ahora la fe en la cultura libresca del mismo modo que ha abandonado el cristianismo. Las instituciones educativas se han multiplicado desde que el libro ya no es la razón última

12. Cfr. Bernard Siegert, *Passagiere und Papiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika* (München: Wilhelm Fink, 2006), 24.

de su existencia. La pantalla, los medios de difusión y la "comunicación" han reemplazado subrepticiamente a la página, las letras y la lectura»[13].

Ivan Illich tenía razón. Preguntémonos si la multiplicación o reproductibilidad de las instituciones universitarias que invaden las ciudades latinoamericanas no está directamente relacionada con el abandono de la cultura libresca. ¿No ha permitido semejante abandono que en cualquier recoveco o garaje se funde, con el aval de las autoridades gubernamentales, instituciones universitarias sin bibliotecas (sin libros impresos) bajo la opacidad y la ignorancia de la mal llamada «educación en línea»? Ya desde 1993, para combatir este escenario apocalíptico, Ivan Illich soñaba para el siglo XXI en un tipo de educación que, alejado de un sistema que había asumido funciones completamente diferentes, pudiera refundarse en algo así como casos de lectura, similares al *shul* judío, la *medersa* islámica o al *monasterio* cristiano, «donde los pocos que descubran su pasión por una vida centrada en la lectura pudieran encontrar la guía necesaria, el silencio y la complicidad del compañerismo disciplinado que se precisan para la larga iniciación en una u otra de las diversas 'espiritualidades' o estilos de celebrar el libro»[14]. ¿Es posible que la pedagogía actual, a la luz de la crisis educativa producida por la dispersión y la fragmentación digital de las pantallas, retome el anarquismo cristiano de Iván Illich y, en consecuencia, asuma la posibilidad de una «desdigitalización»? Cualquier respuesta podría dar lugar a falsas utopías.

VI. LA LECTOESCRITURA EN LA ERA DE LA REPRODUCTIBILIDAD CINEMATOGRÁFICA

Conviene mejor, para los propósitos de este ensayo, explorar una arqueología del mundo digital a partir de un conocido ensayo de Walter Benjamin que, en parte, inspira el título de este ensayo y que señala al-

13. Illich, *En el viñedo del texto...*, 7.
14. Illich, *En el viñedo del texto...,* 10.

gunas ideas relativas al problema de la mirada, a la intranquilidad del ojo (¿del alma?) a que conduce la reproductibilidad técnica. Durante la década de 1930, en medio de la naciente industria cinematográfica y de la abundancia de radiodifusoras y revistas ilustradas con fotografías, Walter Benjamin redactó su conocido ensayo *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*[15].

Para Benjamin, además de insistir en la coincidencia de la invención de la fotografía en 1839 con el auge del socialismo (el *Manifiesto comunista* es de 1848), lo que realmente permitió la reproductibilidad fotográfica fue el hecho de liberar a la mano de las tareas artísticas más importantes, es decir, separar al «artesano» del «artista». En lugar de ser una operación manual, tanto la pintura como la lectoescritura recayeron únicamente en el ojo. Y como el ojo percibe o registra las cosas más rápidamente que la mano, el proceso de reproducción pictórica se aceleró tanto que ya no pudo seguir el ritmo del habla («Da das Auge schneller erfasst, als die Hand zeichnet, so wurde der Prozess bildlicher Reproduktion so ungeheuer beschleunigt, dass er mit dem Sprechen Schritt halten konnte»)[16]. Dicho sea de paso, es este ensayo en el que Benjamin desarrolla también la teoría del «aura».

Para entender lo que Benjamin quiso decir en torno al concepto de «aura» hay que decir que tanto los poemas como las pinturas más sublimes no gozan de un significado intrínseco, sino que lo adquieren en virtud de sus condiciones de transmisión, de modo que al multiplicarse sus reproducciones resulta inasible la aparición única, el «aura». Dicho de otro modo, la definición del «aura» como fenómeno único de una distancia, por cercana que sea, no representa otra cosa que la formulación del valor de culto de la obra de arte en categorías de percepción espaciotemporal («…

15. Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte* Schriften, 1 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2018), 136-169.
16. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, 138.

in Kategorien der raum-zeintlichen Wharnehmung»)[17]. Por consiguiente, la pérdida del «aura» significa precisamente una pérdida de esa espacio-temporalidad, es decir, del *contexto* histórico que conlleva todo *texto*; la pérdida del «aura» significa la exacerbación del formalismo, es decir, un «culto» a la mera forma despojada de su historicidad. Esta exacerbación del formalismo se ha exacerbado (valga la redundancia) en el siglo XXI por la masificación de dispositivos digitales, cuyo sistema operativo permite la reproducción –el registro, el procesamiento y la alteración– de todo tipo de información. En consecuencia, la literatura como educación en la era de la dispersión y fragmentación digital tiene que asumirse como un problema, cuya solución implica reforzar el arte de la lectura.

El celular –el iPhone o Smartphone– difumina los límites entre vivir y grabar. El dispositivo de un teléfono móvil con pantalla y teclado y conexión a internet, por parafrasear a Kittler, determina nuestra situación («Medien bestimmen unsere Lage»)[18]. Para Kittler, no sabemos nada de nuestros sentidos hasta que los medios no nos brindan modelos y metáforas. A estos medios Kittler los denomina «sistemas de registro» (*Aufschreibesysteme*), entendidos como la red técnica de instituciones que permiten a una determinada cultura seleccionar, almacenar y procesar datos relevantes. Por lo tanto, la categoría de medios tanto textuales como audiovisuales se adquiere cuando hay una técnica que permite almacenar, procesar y transmitir información. ¿Es la literatura un medio en la medida en que, histórica y materialmente, ha podido seleccionar datos relevantes, almacenarlos en bibliotecas, así como procesarse y transmitirse en todo tipo de textos? La literatura no se opone a lo que se conoce como *mass media* o medios de comunicación masiva. Es parte de ellos. Para Kittler, basado en el psicoanálisis de Lacan, hay tres medios o flujos de información que representan tres órdenes psíquicos: a) Lo real es la acústica, cuyo medio es el gramófono-radio; b) Lo imagina-

17. *Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften,* 143.
18. Friedrich Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter* (Berlin: Brinkmann & Bose, 1986), 3.

rio es la óptica, cuyo medio es el cine-tv-pantalla; y c) Lo simbólico es la escritura, cuyo medio es el teclado-máquina de escribir. Lo que resulta definitivamente novedoso en la última década del siglo XX y en lo que va del XXI es la combinación de todos los medios en la computadora, sin que sin embargo se mezclen: por un lado, fluye lo *acústico* (la música, la voz), por el otro lo *imaginario* (las imágenes) y por otro más lo *simbólico* (el texto alfabético).

Un medio impacta en la sociedad no por el contenido, sino por sus propiedades formales y técnicas. La novedad de los medios digitales ha consistido en la usurpación de la memoria, en la ciega confianza que hemos depositado en ellos para que administren nuestros datos. Ya Platón, en su *Protágoras* (320d-322a), registra la venganza de Zeus contra Prometeo por haber robado el fuego a los dioses: una venganza que recayó contra su hermano Epimeteo. Pues Epimeteo (*Ἐπιμηθεύς Epimêtheús*), que en griego significa "retrospectiva" o "pensamiento-tardío", le dio al humano un cerebro capaz de fabricar tecnología, es decir, algo exterior a su mente, una tecnología que también provoca imbecilidad e imprudencia del humano. En adelante, asistimos constantemente a la paradoja de que la técnica se desarrolla mucho más rápido que la cultura[19]. La *epimeteia* es la despreocupación o idiotez primordial en la ciega confianza de la facticidad tecnológica.

VII. ATIBORRAMIENTO DE «LECTURAS» Y FALTA DE UNA ÉTICA Y ESTÉTICA

Siendo la «ley» una palabra cuya raíz etimológica proviene de la misma que la del verbo «leer», cada Estado nacional, una vez librado de sus monarquías, necesitó iniciar una campaña de alfabetización universal mediante cartillas, libros de textos u hojas volantes para hacer de cada

19. Cfr. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo,* tomo 1 (Honarribia: Argitaletxe Hiru, 2002).

ciudadano un elector: un votante, un sujeto de la democracia. El exceso de alfabetismo llegó a tal grado en Alemania que el explosivo filósofo Friedrich Nietzsche, en el apartado «De leer y escribir» de la primera parte de *Así habló Zaratustra* (1885), atacó virulentamente a la alfabetización masificada o lo que en nuestros tiempos se conoce como analfabetismo funcional:

> Un siglo más de lectores –y apestará el espíritu.
>
> El que cualquiera pueda aprender a leer, a la larga termina por corromper no sólo el escribir, sino también el pensar.
>
> En otro tiempo el espíritu era Dios, después se convirtió en hombre, y ahora se convierte incluso en plebe[20].

Esto último de Nietzsche proviene del no menos virulento Schopenhauer. En 1851, en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena* (términos griegos que indican accesorios y suplementos, respectivamente), Schopenhauer dejó dos pequeños escritos filosóficos sobre la lectura. El primero se titula «Sobre lectura y libros». En él plantea el problema de que, ante el exceso de publicaciones en el Berlín de su tiempo, el buen lector se define como aquel que sabe lo que no debería leer. Uno compra libros, sí, pero no compra el tiempo para leerlos[21]. La mayoría de las veces se confunde la compra de libros con apropiarse de su contenido. La solución, aconsejaba Schopenhauer, se halla en una sentencia latina: *Repetitio est mater studiorum*, o sea, la repetición es madre de los estudios. Cualquier libro importante debe ser leído enseguida dos veces. El segundo pequeño escrito filosófico de Schopenhauer se titulado «Sobre erudición y eruditos». En él traza una diferencia entre información y comprensión: la información es la del erudito especialista que nunca sale de su casa y que se asemeja al obrero especializado de una fábrica,

20. Friedrich Nietzsche, «Así habló Zaratustra», en *Nietzsche II* (Madrid: Gredos, 2014), 52.
21. Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, II (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 570.

útil solamente para martillar o apretar una tuerca. La comprensión, en cambio, exige visión de conjunto y es propia del humanista[22].

Schopenhauer anunció desde el siglo XIX el gran problema de la lectura excesivamente especializada, de una lectura que ya no se disfruta, pues se piensa que disfrutarla es perder el tiempo. La idea de que existe una clase de «bellas artes» distinta a otra clase de «artes útiles», una «alta literatura» distinta de una «baja» es contemporánea al desarrollo de la lectura como actividad obligatoria. De ahí que, para armonizar estas diferencias, aparecieran a finales del siglo XIX, dos sendos tratados al respecto. El primero apareció entre el profesorado o magisterio de Francia con Ernest Legouvé, *L'art de la lecture* (1877). El segundo en España, después, con Rufino Blanco y Sánchez, *El arte de la lectura* (1898). Rufino Blanco había sido alumno de Legouvé, y en su tratado de *El arte de la lectura*, que presentó como profesor de asignatura de la Escuela Normal, ofreció definiciones impresionantes de la estética de la lectura:

> La Lectura crea formas, porque transforma la expresión escrita en expresión oral, y transforma, asimismo, como otras artes, los sonidos naturales de nuestro aparato fonético en signos orales, o, lo que es lo mismo, en palabras; luego la Lectura es un arte[23].

Y, más adelante, Blanco sostiene que el lector es artista como el músico que interpreta en el piano con suma maestría a Chopin, Debussy o Erick Satie, pues todo lector (aun así, lea en silencio) interpreta los signos gráficos en signos orales. El objeto de la Lectura es la inteligencia del escrito por parte del lector y del auditorio, y la producción de efectos artísticos. La lectura es la traducción de un signo acústico (de la voz humana) al signo gráfico. No hay buen lector que no sea, en acto o en potencia, un gran escritor. En palabras de Blanco:

22. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, 497.
23. Rufino Blanco, *El arte de la lectura* (*teoría*) (Madrid: Imprenta de Agustín Avrial, 1898), 25.

> «La Lectura vivifica (da vida) al signo gráfico, resucita el pensamiento, que yace bajo el escrito, y nos presenta el vasto panorama de la vida espiritual del hombre. Merced á la Lectura, aunque seamos pequeños espiritualmente, nos agigantamos; pensamos como los grandes filósofos, queremos como los santos, sentimos como los más inspirados artistas y nos elevamos á las alturas del genio, participando en cierto modo de sus admirables intuiciones»[24].

Sin embargo, el abuso de la metodología nacionalista en la educación mediante la imposición de lecturas de autores «nacionales», probablemente fue disminuyendo las capacidades retóricas de los estudiantes. No se olvide el triste fin de Rufino Blanco: fue fusilado por los republicanos durante la Guerra Civil Española.

Ahora bien, abundan técnicas de lectura rápida y programas de fomento de la lectura. Suponen tales «técnicas» una homogeneización cultural por empobrecimiento o igualación por lo bajo y, consecuentemente, una formalidad despojada de su historicidad[25]. La palabra estética, que viene del griego clásico αἰσθητική [*aisthetikê*] y que quiere decir conocimiento que se adquiere por los sentidos, ha quedado reducida en nuestro mundo proletario hispánico a sinónimo de peluquerías humanas o de canes (estética canina). Pero, originalmente, ella tiene que ver también con un problema de vocabulario filosófico. En la filosofía angloamericana por *estética* se asumió el gusto («taste»), y la aplicación comercial de la estética supuso que el verbo principal es el «to like» (me gusta) remite al solipsismo de las redes sociales que reducen la estética a mero gusto o respuesta emotiva del lector, lo que a su vez remite a complejas automatizaciones trabajadas por la psicología conductista (los perros de Pavlov que salivan ante estímulos sensoriales) y por la neurolingüística al servicio de las Big Tech.

24. Blanco, *El arte de la lectura* (*teoría*), 30.
25. Cfr. Pedro Aullón de Haro, *Estética de la lectura. Una teoría general* (Madrid: Verbum, 2012).

En lo que a nosotros concierne entenderemos por «lectura estética» aquel proceso cognitivo e intelectual por el que somos capaces de percibir o de sentir la belleza generada por un texto[26]. La Estética no trata del arte y la belleza en sí o como sinónimos (también hay una estética de la fealdad y del mal y hasta de la basura), sino de la sensibilidad como dificultad epistemológica (que produce un cierto tipo de conocimiento). A partir de los manuales escolares españoles y franceses se institucionalizó la idea de que existe una clase de «bellas artes» distinta a otra clase de «artes útiles». O, dicho de otra manera, que el estatus del artista es superior al del artesano, lo que en el plano literario equivale a diferenciar al poeta-escritor del publicista-periodista[27].

VIII. LOS SIMULACROS DEL LIBRO

Si en 1891 Mallarmé podía afirmar que «el mundo está hecho para terminar en un bello libro» («Le monde est fait pour aboutir un beau libre»), hoy podríamos decir que el mundo está hecho para terminar en un post de Facebook. En cualquiera de los dos casos hay que admitir el secreto predominio del libro (*book*), es decir de la escritura, lo mismo que la estandarización de las vanguardias históricas. Lo que a principios del siglo XX constituyó un escándalo por lo novedoso, a principios del XXI ya es una costumbre: la yuxtaposición y simultaneidad de fragmentos, páginas y pantallas. Vivimos entre procesadores de textos que nos permiten «copiar» y «pegar» y hacer *zapping* (cambiar canales en la televisión o de plataforma de videos) o *browsing* (hojeando vertical y vertiginosamente una red social) en una suerte de transferencia de

26. María Isabel Morales Sánchez, «La lógica de la lectura: de la lectura estética al arte de leer con sentido», en *De la lectura académica a la lectura estética*, coordinado por Elsa M. Ramírez Leyva (México: UNAM, 2019), 59-75.
27. Cfr. Raúl Ángulo Díaz, «La disciplina estética en España», *El Basilisco*, no. 44 (2015): 61-75.

materiales de un contexto a otro que conlleva a la copresencia de fragmentos heterogéneos[28].

A estas alturas deberíamos preguntarnos ¿cuál sería la diferencia exacta entre literatura y periodismo? ¿A qué llamamos literatura? La realidad del mundo o de las cosas cotidianas es un pastizal enmarañado y confuso que ni comienza ni acaba ni ofrece en sí mismo líneas discernibles. Periodistas o cronistas, lo mismo que novelistas y poetas, acuden a los signos alfabéticos para *simbolizar* –para ordenar– al menos una parte de esa realidad que por todas partes se desborda. El periodista con frecuencia se conforma con notas escuetas tomadas de una «autoridad oficial» (informes policiales, partes médicos con cifras de muertos o heridos, notas o cables de agencias que resumen la declaración de un político de turno, etc.). El historiador, por su parte, se apoya en fuentes documentales si se quiere más sólidas, pero que tampoco procuran crear un nudo ni necesariamente un desenlace. El novelista-cuentista-poeta-ensayista, en cambio, sin prescindir de todo lo anterior, aspira a darle mayor forma a aquella realidad caótica: un comienzo, un nudo y un desenlace y, además, añadirles a los hechos reales varios granos de fantasía, es decir, más ideas (*pensamientos*) y más narraciones (aventuras, *peripecias*), siempre y cuando éstas últimas gocen de *verosimilitud*. Pues la *verisimilitud*, según el tratado dos veces milenario de la *Poética* de Aristóteles, consiste en decir mentira rectamente.

El principal rasgo de eso que llamamos «poesía» o «literatura» (aunque Aristóteles no conoció esta última palabra) no es el verso o la prosa, sino la aventura o la fábula. Sin un argumento, sin una historia que contar, no hay literatura. Según Aristóteles, la aventura o fábula de una obra literaria se divide a su vez en tres aspectos: a) asunto, b) desarrollo, y c) jerarquía. El asunto puede ser serio o chistoso, según se quiera hacer tragedia o comedia. El desarrollo ha de ser ordenado como el de la belleza

28. Cfr. Magdalena Perkowska, *Pliegues visuales: narrativa y fotografía en la novela latinoamericana contemporánea* (Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2014), 57.

matemática, es decir, simétrico: que las cosas empiecen, se desenvuelvan y acaben. O dicho de otro modo por Alfonso Reyes, quien comentó intensamente a Aristóteles: que, al culminar la lectura de una obra, no hayamos olvidado su comienzo[29]. Sin embargo, en la serie inconexa de una red social con varias secciones y contenidos simultáneos, ¿podría aún hablarse de literatura en términos aristotélicos? ¿Tiene que ver la literatura con la programación digital?

La etimología del verbo programar viene del prefijo griego *pro-* 'antes de' y de *graphein* 'escribir', con lo cual *programar* significaría también *recrear*. Pero en el lenguaje de programación básico (Assembler, por ejemplo) la acción de leer y escribir queda reducida a «comandos» e «instrucciones», es decir, a la independencia del contexto y al olvido del tiempo y de la historia. De ahí la necesidad de las humanidades en general y de la literatura en particular, puesto que ambas actividades auxilian o prestan ayuda para comprender un texto a partir del contexto, es decir, sensibilizan sobre la presencia del pasado y de la historia que han hecho posible el sistema operativo de cualquier artefacto digital. De hecho, la combinación entre cibernética y humanidades, entre ciencias de la computación y crítica literaria, le permitió a Jacques Derrida en 1966 formular la teoría de la deconstrucción. Para Derrida, si la cibernética ha de desterrar por sí misma todos los conceptos metafísicos, conservará la noción de escritura[30]. Por consiguiente, para aplicar la deconstrucción se requiere estudiar históricamente el desarrollo de la inteligencia artificial. Dicho de otro modo, el fenómeno de las redes sociales digitales a partir de la inteligencia artificial, por ejemplo, es un modelo narrativo o de *storytelling* que permite un recorrido hasta cierto punto cronológico.

Por ejemplo, para comprender el fenómeno de la inteligencia artificial es necesario remontarse hasta la Segunda Guerra Mundial cuando, en 1943, Alan Turing, el matemático inglés, diseñó una máquina de algo-

29. Alfonso Reyes, *La crítica en la edad ateniense* (México: FCE, [1941] 1997), 268.
30. Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, [1966] 2008), 15.

ritmos para descifrar la criptografía nazi. De lo que se desprende que, en adelante, la gran mayoría de lenguajes de la programación estén en inglés, cuya gramática es escasa en inflexiones o conjugaciones: el verbo «to read» se conjuga de igual forma en todos los tiempos verbales (aunque obtenga pronunciaciones distintas). Tanto el acto de «leer» como de «escribir» (sumado al de calcular o computar) son imprescindibles para cualquier sistema operativo de la era digital. Lo paradójico es que tan pronto un sistema operativo empieza a funcionar se despoja de palabras[31]. ¿Qué quiere decir esto? Aun cuando haya chats de inteligencia artificial que componen automáticamente «poesía» o «novela» o «ensayo», los algoritmos leen y escriben a partir de cálculos y cómputos, no por el peso emocional de una palabra o la musicalidad interna de una frase. Sin un teclado (sin la previa existencia de la máquina de escribir) no podría haber inteligencia artificial computarizada. De ahí la importancia de escribir a mano y en cuadernos y libretas. Pues la palabra, para serlo, necesita estar encarnada en un contexto lo mismo que entrelazada con la fisiología interna y externa, entendiendo por esta última las características específicas del lugar, del tiempo o de la historia, esto es, de la cultura como un todo.

Una cultura meramente tecnócrata (no científica) se preocupa más por el *cómo* que por el *qué* de las cosas, es decir, atiende demasiado a las apariencias del funcionamiento y de la fluidez, pero poco atiende a la unidad o integración de las disciplinas, del arte y de la ciencia. Hay que alentar campañas contra el analfabetismo computacional, es decir, enseñar a nuestros estudiantes (muchos de ellos, futuros escritores) el lenguaje alfanumérico de la programación que implica ya el manejo de gráficas, letras y números y que permite crear una potente simulación. No se trata de formar programadores en el sentido estricto de la palabra, pero sí de familiarizamos y evaluarnos en torno al poder de la ficción en sus dimensiones digitales para reconocer *fake-news* o informaciones ilusorias.

31. Friedrich Kittler, *No hay software y otros ensayos sobre filosofía de la tecnología* (Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2017), 25.

XI. CONCLUSIONES

Para concluir, digamos que los verdaderos detentores del poder ya no son los letrados. Son, en realidad, los tecnócratas. Para los tecnócratas la «cultura» y el arte literario constituyen un factor de distracción para ocultar el *a priori* técnico matemático que ha hecho posible la industrialización de la sociedad. Los tecnócratas, en lugar de componer poemas o pintar cuadros, calculan sistemas de previsión. Si la *episteme* del poder es la matemática, es decir, el cálculo con total objetividad, quienes detentan el poder pretenderán estar libres de valores [wertfrei].[32]

32. Ante la neutralidad de la tecnología -y de sus promotores tecnócratas- como si fuese algo por encima del bien y del mal o de la relación amigo y enemigo, nos advierte Carl Schmitt: «Nadie puede valorar sin desvalorizar, valorizar o poner en valor. Quien pone valores ya confronta con los no-valores. La ilimitada tolerancia y neutralidad de posiciones y puntos de vista arbitrariamente intercambiables se convierte al punto en su contrario, en enemistad, tan pronto como las cosas se ponen seriamente concretas con el imponer y el hacer valer. El impulso hacia la validez del valor es irresistible y la contienda de quienes valoran, desvalorizan, valorizan y ponen en valor, inevitable. Mientras que un filósofo que piensa según valores objetivos -y cree que hay valores más elevados que la existencia física de cada uno de los hombres vivientes- está dispuesto a poner en juego los medios de aniquilamiento de la ciencia y la técnica modernas para imponer estos valores elevados, otro filósofo de los valores objetivos tiene por un crimen aniquilar la vida humana en nombre de valores pretendidamente superiores. Esto puede constatarse en una discusión sobre el empleo de armas atómicas. Es estremecedor ver que, al fin y al cabo, incluso la procedencia y el sentido de la filosofía del valor se pierden como tales y que, conforme esta lógica, el intento de una superación del nihilismo científico-positivista se aniquila a sí mismo. Pues también a la absoluta prescindencia valorativa de la ciencia se la puede poner y hacer valer como un valor -incluso como el valor supremo- y ninguna lógica consecuente del valor puede evitar que quien pone y ejecuta este valor supremo execre la totalidad de la filosofía del valor por no científica, opuesta al progreso y nihilista. Es entonces cuando finaliza la contienda entre quienes valoran y desvalorizan con un espeluznante *pereat mundus* que resuena en ambos lados.» Carl Schmitt,

En un intento por reivindicar la escritura a mano y la lectura de libros impresos, la pedagoga estadounidense Maryanne Wolf acuñó la expresión «ojo tranquilo» o «quiet eye»[33], en contraste con la intranquilidad visual de la lectura hipermedia que atiende a múltiples ventanas o pantallas de dispositivos digitales. La expresión «quiet eye» invita a una asociación espiritual con la expresión «study to be quiet» (estudia para sosegarte), que es la traducción o versión al inglés de la *Primera epístola a los tesalonicenses* (4:11), atribuida a Pablo de Tarso, según la versión de la Biblia del rey Jacobo de 1611 (compuesta en tiempos de Shakespeare). La emergencia de dispositivos con pantalla táctil ha masificado las operaciones de leer, escribir y editar al instante, sin aparentemente arrojar ninguna consecuencia en materia religiosa o ética. ¿Qué se desprende del exceso de la reproductibilidad digital?

Para competir con la velocidad de transmisión y la capacidad de seducción del contenido audiovisual desplegado en una pantalla se necesita recurrir a la invención y visualización de otras realidades mentales a las que no pueda llegar el haz de luces electrónicas. Las teorías sociológicas sobre la producción de imágenes técnicas en tanto *mass media* quedan en un callejón sin salida si ignoran que el contenido audiovisual depende de una tecnología óptica que, mediante las condiciones fisiológicas y psicológicas del ojo humano, adapta a la pantalla un pequeño matiz del enorme espectro electromagnético. Muchas realidades de tal espectro permanecen ocultas o desapercibidas aun para el lente más nítido. Con lo cual, si el enemigo de la lectoescritura sigue siendo el *mass media* cinematográfico y televisivo, insistamos, tal *mass media* también sigue siendo el garante de la seriedad de la misma lectoescritura. Al ojo intranquilo de la pantalla que arroja videos, el ojo tranquilo que lee con detenimiento un libro.

La tiranía de los valores (Buenos Aires: Hydra, 2009), 138-139 y, también, cfr. Carl Schmitt, «El proceso de neutralización de la cultura», *Revista de Occidente*, tomo XXVII (1930): 199-221.

33. Cfr. Maryanne Wolf, *Lector, vuelve a casa: cómo afecta a nuestro cerebro la lectura en pantallas* (Bilbao: Ediciones Deusto, 2020), 83.

La arqueología del mundo digital revela una continuidad sorprendente entre el alfabeto vocálico griego y nuestros sistemas digitales actuales. Esta invención, lejos de ser un mero avance técnico, representa una ruptura epistemológica fundamental que sentó las bases para la abstracción matemática, la notación musical y, en última instancia, el código binario. La estandarización de la escritura alfabética, culminando en la máquina de escribir y la arquitectura de von Neumann, demuestra cómo las estructuras de pensamiento occidentales han moldeado nuestra concepción de la tecnología. Este legado plantea preguntas cruciales sobre la supuesta neutralidad de nuestros sistemas digitales y su papel en la colonización del conocimiento global. La transición del papel a la pantalla ha transformado radicalmente nuestras prácticas de lectura y escritura, desafiando la cultura libresca tradicional y generando nuevas formas de analfabetismo funcional. En este contexto, la reivindicación del «ojo tranquilo» frente al «ojo intranquilo» de las pantallas digitales no es solo una cuestión de preferencia, sino una estrategia de resistencia contra la homogeneización cultural y la pérdida del «aura» en la era de la reproductibilidad digital. Así pues, la arqueología de los medios nos invita a reflexionar críticamente sobre nuestro pasado tecnológico para comprender mejor nuestro presente digital y anticipar sus implicaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

Ángulo Díaz, Raúl. «La disciplina estética en España». *El Basilisco*, no. 44 (2015): 61-75.

Aullón de Haro, Pedro. *Estética de la lectura. Una teoría general*. Madrid: Verbum, 2012.

Benjamin, Walter. *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, 1. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2018.

Blanco, Rufino. *El arte de la lectura* (*teoría*). Madrid: Imprenta de Agustín Avrial, 1898.

Burks, Arthur W., Goldstine, Herman H. y Neumann, John von. *Preliminary Discussion of the Logical Design of an Electronic Computing Instrument. Report*

1 prepared for the U.S. Army Ordnance Department. Princeton: Institute for Advanced Study, 1945.

Cohen, Esther. *El silencio del nombre*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 2008.

Illich, Ivan. *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon» de Hugo de San Víctor*. México: FCE, 2018.

Kittler Fridriech. *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*. México: FCE, 2018.

Kittler, Friedrich. *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin: Brinkmann & Bose, 1986.

Kittler, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford U. P., 1999.

Kittler, Friedrich. *No hay software y otros ensayos sobre filosofía de la tecnología*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2017.

Lida, María Rosa. *La tradición clásica en España*. Barcelona: Ariel, 1975.

Morales Sánchez, María Isabel. «La lógica de la lectura: de la lectura estética al arte de leer con sentido». En *De la lectura académica a la lectura estética*, coordinado por Elsa M. Ramírez Leyva. 59-75. México: UNAM, 2019.

Nietzsche, Friedrich. «Así habló Zaratustra», en *Nietzsche II*. Madrid: Gredos, 2014.

Perkowska, Magdalena. *Pliegues visuales: narrativa y fotografía en la novela latinoamericana contemporánea* explora. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2014.

Powell, Barry B. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Powell, Barry B. *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*. Londres: Wiley-Blackwell, 2012.

Reyes, Alfonso. *La crítica en la edad ateniense*. México: FCE, 1997.

Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009.

Schmitt, Carl. «El proceso de neutralización de la cultura». *Revista de Occidente*, tomo XXVII (1930): 199-221.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena*, II. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Siegert, Bernard. *Passagiere und Papiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*. München: Wilhelm Fink, 2006.

Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*, tomo 1. Honarribia: Argitaletxe Hiru, 2002.

Theweleit, Klaus. *a–e–i–o–u: Die Erfindung des Vokalalphabets auf See, die Entstehung des Unbewussten und der Blues*. Berlin: Matthes & Seitz, 2023.

Wolf, Maryanne. *Lector, vuelve a casa: cómo afecta a nuestro cerebro la lectura en pantallas*. Bilbao: Ediciones Deusto, 2020.

Wolfgang, Ernst, Holl, Susanne y Kittler, Friedrich (eds.). *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie: Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006).

Capítulo 4

La formación filosófica en la era de la conectividad

Alejandro de Jesús García Durán[1]
Daniela Rangel Rojas[2]

INTRODUCCIÓN

En un texto titulado *La filosofía, ciencia rigurosa*, E. Husserl sostiene lo siguiente: "Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa; la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras"[3].

Pues bien, esta pretensión práctica -pragmática si se quiere- de la reflexión filosófica no es algo accesorio en ella; pertenece a su entraña. Y es que la Filosofía no constituye un malabarismo intelectual, un simple juego teórico que no tenga incidencia en la vida práctica. La Filosofía, como bien lo dice el autor, pretende dirigir la propia vida, es decir, que forma parte del ejercicio filosófico el proyecto de ordenar la existencia

1. Teólogo y Magíster en Filosofía Contemporánea. Docente investigador de la Facultad de Sagrada Teología de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín (Unicervantes). Correo electrónico: alejandro.garcia@unicervantes.edu.co
2. Docente investigadora de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín (Unicervantes). Co-directora del semillero de investigación Dabar-Logos sobre el estudio de los Padres de la Iglesia. Profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Especialista en Docencia Universitaria y Maestrante en Dirección y Gestión de la Calidad Educativa de la Universidad Piloto de Colombia. Correo: daniela.rangel@unicervantes.edu.co
3. Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa* (Madrid: Encuentro, 2009), 7.

en busca de una cierta plenitud. Pero para llevar a cabo esta tarea de dirigir la propia vida se hace imprescindible que el filósofo conozca su tiempo, su mundo, en el que vive. Y el esfuerzo por desentrañar el propio tiempo quizá resulta especialmente imperioso en el momento actual, pues nuestro presente tiene ciertas notas que lo hacen, digamos, especial y ello exige de nosotros que nos fijemos en él para poder entenderlo, interpretarlo, descifrarlo. De ahí la necesidad de reflexionar acerca del significado que pueda tener la Filosofía en nuestro mundo, el actual.

En efecto, el mundo en que nos movemos se presenta ante nosotros como una realidad, en muchos sentidos, novedosa que, además de sorprendernos, también nos causa cierta dosis de perturbación. Ciertamente, en todos los períodos de la humanidad se han presentado cambios, más o menos lentos o rápidos, más o menos profundos o superficiales. Pero, a veces, las modificaciones son tan radicales, aceleradas y vertiginosas que aquello que nos resultaba tan familiar, donde nos sentíamos seguros y confiados, aparece, de pronto, como un misterio indescifrable. Creo que esa es, justamente, la sensación que nos produce lo que ha venido en llamarse el *universo digital*, es decir, el mundo de la era de la información o de la revolución tecnológica, que, queramos o no, ha afectado a todos los ámbitos de la vida.

I. ERA DE LA CONECTIVIDAD. ¿DE QUÉ HABLAMOS?

Pues bien, antes que nada, es preciso aclarar ciertas cuestiones terminológicas. La realidad en la que actualmente nos movemos ha sido caracterizada de diversas maneras: «era digital», «era de la información y de la comunicación», «era de la técnica y la tecnología», etc. Nosotros aquí la hemos denominado la *era de la conectividad*. ¿Por qué?

Porque nuestro universo es el universo de la conexión, de la interconectividad. Efectivamente, el mundo nuestro está configurado por la tecnología digital, es decir, la tecnología que se ha sumado y, en muchos casos sustituido, a las antiguas tecnologías (analógica, mecánica y elec-

trónica). Se trata, por tanto, del mundo interconectado a través de dispositivos o sistemas digitales, sea entre personas, personas con objetos y objetos con objetos[4].

¿Cómo se nota esto en nuestras vidas? Pensemos, por un momento, en lo siguiente: muchos de nosotros –creo que todos- al salir de casa, ¿qué llevamos? Pues bien, «cargamos» con un dispositivo para conectarnos a la red, un navegador, una agenda electrónica, ficheros informáticos, motores de búsqueda de información, una estación meteorológica, listas de contactos, servicios de mensajería, calculadora avanzada, reproductor musical, reloj mundial y calendario, traductor a múltiples idiomas, radio, cámara fotográfica y de video, reproductor de videos, mecanismo de localización geográfica, cartografía mundial, libro y block de notas electrónico, conexión a redes sociales diversas, estudio musical, entrada de voz y… teléfono; gracias a todo esto, está en nuestras manos la posibilidad de producir diversos contenidos audiovisuales en el momento en que lo deseemos, así como de pero también de hacerlos circular por el mundo entero en cuestión de segundos, logrando el mismo o, incluso, mayor impacto que el que pudiéramos conseguir con cualquier otro medio de comunicación tradicional. Y lo mejor de todo: a muy bajo precio, e incluso sin ningún costo. En fin, los ejemplos podrían multiplicarse.

Por otra parte, la omnipresencia de Internet no sólo ha hecho que la geografía desaparezca o que podamos tener en nuestros bolsillos herramientas increíblemente poderosas para generar contenido, sino que, además, parece que ha hecho tangible el viejo sueño del conocimiento universal, es decir, el conocimiento puesto al alcance de todas las mentes.

4. Es la realidad del transistor (1947), Internet, el computador personal, las computadoras de tiempo compartido, la consola de videojuegos, los videojuegos de arcade (todos introducidos en 1970), los cajeros automáticos, los robots industriales, la CGI en cine y televisión, la música electrónica, la telefonía móvil, la cámara digital, la tinta digital (introducidos en 1980), la World Wide Web, la televisión de alta definición, los navegadores de búsqueda (2000), las redes sociales, la nube (2010).

Y es que, hoy, por primera vez en la historia, resulta posible verificar que los cerebros de todo el mundo están conectados entre sí y que la información fluya con muy poco esfuerzo y a una velocidad apenas imaginable. Quizá es esta misma superinflación de conocimiento lo que ha llevado a despojarlo de su valor, pues en la sociedad del conocimiento y de la información no es preciso tener en nuestra cabeza ni lo uno ni lo otro. Siempre está a nuestro alcance, con la única condición de que tengamos un paquete de datos.

II. FILOSOFÍA EN UN MUNDO HIPERCONECTADO

Quizá alguien podría preguntarse lo siguiente: ¿qué tiene que ver esto con la filosofía? Para dar respuesta a esta pregunta, quisiera remitirme a unas palabras que el gran Platón pone en labios de Sócrates al inicio del diálogo *Fedro*: *«Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad»*[5].

Late aquí un convencimiento profundo: la filosofía no tiene como nicho de germinación ni desarrollo la soledad del gabinete, de la habitación, de la biblioteca o de los bosques. La filosofía, como dice Marina Garcés Navas, acontece en la calle, al aire libre y siempre debe volver allí[6]. ¿Dónde y con quién filosofaba Sócrates? En el ágora y con las personas «normales» que se tropezaba en la plaza pública.

Seguramente, esto va un poco a contravía de la imagen que, por diversos motivos, mucha gente se ha forjado de aquellos que se dedican a esa extraña ocupación que es el filosofar. En bastantes ocasiones, cuando alguien me pregunta a qué me dedico y respondo que soy profesor de Filosofía, suelo escuchar: «eso quiere decir que te gusta leer, que amas la soledad, que detestas el ruido del *mundo*». Quizá haya en esto algo

5. Platón, «Fedro» 230 d, en *Diálogos III* (Madrid: Gredos, 1988).
6. M. Garcés Navas, *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016).

de razón. Pero lo cierto es que, tal y como Sócrates lo deja entrever, el filósofo no se caracterizaba por leer, sino por hablar, por dialogar… por la cháchara. La Filosofía, podemos decirlo, exige el roce, el contacto con los otros. Sólo se filosofa entre varios que están empeñados y comprometidos en allegarse a algo bastante escurridizo: la verdad. Pero ésta sólo se deja encontrar cuando media un trabajo colaborativo. Una verdad individual es algo tan contradictorio como un triángulo cuadrado.

Ahora bien, ¿quiénes son esos con los que hemos de dialogar? Pues todos aquellos que, de una manera u otra, están en contacto con nosotros; aquellos que ponen ante nuestros ojos sus ideas, lo que han pensado. Y esos otros son no solamente quienes conviven, físicamente, a nuestro lado; también están aquellos que se encuentran lejos, tanto en el espacio como en el tiempo.

El profesor Guthrie sostiene que una filosofía se construye sobre la base de tres pilares: temperamento propio del filósofo, experiencia vivida y filosofías anteriores:

> «Los filósofos no piensan en el vacío, y sus ideas pueden considerarse como el producto de temperamento x experiencia x filosofías anteriores. En otras palabras, son la reacción de determinado temperamento ante el mundo exterior tal como éste se presenta a aquel hombre particular, influida, en el caso de la mayor parte de los filósofos, por la meditación sobre los restos de filosofías anteriores. Y podemos estar seguros de que, así como no son exactamente iguales los temperamentos de dos hombres, tampoco lo son sus mundos exteriores, es decir, sus experiencias»[7].

Resulta innegable que en la configuración de una Filosofía juega un papel determinante el conocimiento y la discusión con las filosofías anteriores. Pero ¿cómo llegan hasta nosotros estas filosofías anteriores? Sólo a través de la escritura. He aquí la importancia que tiene la escritura en Filo-

7. W. Guthrie, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, edición digital, 2015, 23. Disponible en: https://archive.org/details/guthrie-william-k.-c.-los-filosofos-griegos-epl-fs-1950-2015/page/22/mode/2up.

sofía. De hecho, es ésta una de las grandes diferencias entre la actividad filosófica y la tradición mítica. Los filósofos escriben, tienen una tendencia a dejar consignados sus pensamientos en el «papel». La tradición mítica, en cambio, se transmite, fundamentalmente, por vía oral.

Por ello, la invención de la escritura nos resulta de colosal trascendencia. El momento en que el hombre prehistórico inventa la escritura divide la historia en dos, pues esta no es cualquier cosa, sino que, por el contrario, su importancia resulta incalculable y tanto, a tal punto que si la carrera del progreso humano pudiera medirse en pasos, quizá ninguno podría ser más largo que éste. La escritura, en efecto, logra conseguir la misma posesión simbólica de la realidad que la lengua oral, pero aporta una enorme ventaja ella: que tiene una capacidad de comunicación casi que ilimitada. Seguramente esto resulta un poco llamativo para las gentes del siglo XXI, asiduos navegadores de Internet. Pero tengamos en cuenta que antes de que el siglo XX hiciera del mundo, gracias a los medios de comunicación audiovisuales e informáticos, una gigantesca aldea global, solo la escritura –no la voz– era capaz de cruzar fronteras, atravesar océanos, unir continentes y poner en común los mejores hallazgos intelectuales procedentes de cualquier punto del planeta, aunque quienes se comunican estén separados por una inmensa distancia de espacio y de tiempo. Durante muchos siglos, únicamente las combinaciones de una veintena de letras sobre un papel permitían hablar con los que están lejos, con los que ya murieron o con los que vivirán después.

Así pues, la comunicación escrita ha permitido que la carrera del progreso no se detenga. Es más, la ha multiplicado y acelerado. Sin la escritura, los hallazgos técnicos o culturales quedan aislados. Con ella, en cambio, se suman. Y en lugar de recorrer todos los seres humanos la misma distancia, se unen los esfuerzos individuales como en una carrera de relevos, y se llega más lejos en menos tiempo, como lo dice el profesor Ayllón:

> «Sin lenguaje, el desarrollo humano hubiera sido casi inexistente, y solo con la lengua hablada hubiera sido lentísimo: piénsese, por ejemplo, en las dificultades que plantearía a la investigación y a la enseñanza la inexistencia de

textos escritos. Por consiguiente, además de un portentoso invento, la escritura ha sido y es una de las condiciones más necesarias del progreso»[8].

Hoy la escritura forma parte de nuestras vidas. Apenas si habrá alguna casa en esta tierra en la que no sea posible encontrar, si quiera, un libro. Pero hacerse con textos escritos no siempre ha sido sencillo. Recuerdo, a este respecto, una anécdota sobre Tomás de Aquino a quien un día se le preguntó qué quisiera pedirle a Dios, a lo que el santo contestó: *«el libro perdido de san Ambrosio»*. Pensemos por un momento lo difícil que era, para una persona de la Edad Media, acercarse a los textos. Antes de la imprenta, quien tenía un libro, tenía, en verdad, un tesoro al alcance de muy pocos. Después de la imprenta las cosas, ciertamente, se facilitaron por la cantidad de ejemplares que podrían hacerse de los manuscritos[9].

La vinculación de la filosofía con los textos no es algo, por así decirlo, accidental. Es bien conocida la observación de Whitehead: la filosofía occidental no es más que una serie de notas a pie de página de los diálogos de Platón[10]. Pues bien, el profesor Pierre Hadot dice al respecto:

8. J. R. Ayllón, *Antropología paso a paso* (Madrid: Palabra, 2013), 38
9. Posiblemente, la imprenta causó, en su momento, el mismo impacto que Internet y los motores de búsqueda de información causan en no pocos de nosotros: la turbación por la enorme cantidad de información disponible, no siempre útil. A este respecto, vale la pena citar aquellas palabras de Borges: «- Nadie puede leer dos mil libros. En los cuatro siglos que vivo no habré pasado de una media docena. Además no importa leer sino releer. La imprenta, ahora abolida, ha sido uno de los peores males del hombre, ya que tendió a multiplicar hasta el vértigo textos innecesarios» (Jorge Luis Borges, «Utopía de un hombre que está cansado» en *El libro de arena*, 1ª ed., 55-65 (Buenos Aires: Emecé Editores, 1975).
10. Se trata, por supuesto, de un parafraseo de la sentencia original que versa de la siguiente manera: «La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea, es que ésta consiste en una serie de notas marginales a Platón. No me refiero al esquema sistemático de pensamiento que los investigadores extrajeron dudosamente de sus obras. Aludo a la riqueza de ides

> «This statement could be interpreted in two ways: we could take it to mean that Plato's problematics have made a definitive mark upon Western philosophy, and this would be true. Alternatively, it could be taken to mean that, in a concrete sense, Western philosophy has assumed the form of commentaries–be they on Plato or on other philosophers–and that, more generally speaking, it has taken the form of exegesis. This, too, is to a very large extent true»[11].

A los filósofos les gustan los libros, eso es indiscutible. Pero no por una suerte de idolatrización del papel, sino porque desean hacerse con los pensamientos de los otros, tanto de nuestros contemporáneos como de aquellos que nos han precedido. Quizá llama la atención que los filósofos nunca olvidan sus orígenes. Y esto sucede porque la filosofía tiene, con su historia, una vinculación más profunda que la que tienen las otras ciencias con su propia evolución en el tiempo[12]. No se puede ser filósofo sin conocer algo de Platón o Aristóteles, Agustín o Tomás, Descartes, Kant, Hegel… Se puede, en cambio, ser un buen abogado sin conocer las *Decretales* de Graciano o el corpus jurídico de Justiniano. Se puede, incluso, ser un gran físico si tener demasiados conocimientos acerca del mundo geocéntrico de Ptolomeo o de la teoría de los epiciclos de Copérnico.

Vemos, a partir de esto, la importancia que tiene, para el ejercicio filosófico, la facilidad de comunicación en nuestro mundo. Hoy, las ideas se proyectan a la velocidad de la luz. Un pensamiento de alguien que, en este momento, está pensando en China, nos llega casi en el mismo instante en que se gesta dentro de la cabeza del pensador. Es, en verdad, una maravilla. Dijimos líneas arriba que sólo por medio de los libros era posible conocer lo que otros han pensado y piensan. Pero adquirir libros es, en ocasiones, una tarea difícil, y portarlos suele ser dispendioso. Hoy, en cambio, llevamos en nuestro pequeño dispositivo móvil bibliotecas enteras…

generales esparcidas por ellas», A. N. Whitehead, *Proceso y realidad* (Buenos Aires: Losada, 1956), 67-68.

11. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1997), 71.
12. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 1998), 9.

III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Con todo esto, no podemos olvidarnos tres cosas: en primer lugar, hemos de tener en cuenta que, en cuanto a posibilidades de comunicación con los otros, los dispositivos digitales constituyen una ayuda invaluable. Negarlo sería un contrasentido. Sin embargo, seamos conscientes de que lo esencial no son las máquinas y sus enlaces. Lo importante es que, en verdad, estemos conectados para trabajar por un mundo más humano. Si la tecnología digital ha permitido que nos conectemos de formas nuevas, no por ellos hemos de sostener que, en serio, estemos conectados, comunicados. El poder de trasformación más profundo que hay cuando vinculamos las proclividades humanas con la eficiencia de las tecnologías de la información está en la oportunidad de hacer juntos cosas distintas, y de cooperar a escalas y de maneras imposibles antes. Podemos decir, por tanto, que

> «la clave no son las máquinas, ni sus enlaces, pues los computadores tienen enormes capacidades matemáticas, pero a la hora de interactuar con las personas, son autistas. De ahí que la tercera revolución industrial que estamos viviendo, no es tanto la de la tecnología, sino la de la conexión de ésta con lo humano. Y es en ese cruce de caminos entre tecnología y persona donde tienen lugar transformaciones que están cambiando la vida cotidiana de la gente y creando un mundo radicalmente distinto, en una espiral imparable y aceleradísima. En este mundo, que demanda sofisticación con respecto a la experiencia en Internet y la familiaridad con la tecnología, los jóvenes están llamados a ser los protagonistas indiscutibles»[13].

Cuando el conocimiento se conquistaba después de una vida de estudio, el ámbito privilegiado – y quizá el único- para que la transferencia del saber se llevara a cabo era el aula de clase. Hoy, las cosas son de otro calibre. El conocimiento no está lejos, apartado, no hay que ir a buscarlo: se encuentra a un *«click»* de distancia. Esto implica que la ma-

13. V. Molero Ayala, *La revolución digital. Lección inaugural del curso académico 2014/2015 en la Universidad Complutense de Madrid,* disponible en: https://www.ucm.es/data/cont/docs/3-2014-09-19-L.I.%202014-2015%20FINAL.pdf.

nera de enseñar y el sentido de lo docente adquieren un cariz diferente cuando los que han de aprender se han criado con dispositivos que han puesto en sus manos todo cuanto querían saber[14]. Estos nativos digitales tienden a tener lapsos de atención más cortos, especialmente cuando se enfrentan a formas tradicionales de aprendizaje. De hecho, algunos estudios apuntan en la dirección de mostrar cómo la adhesión cotidiana de las personas al fenómeno tecnológico está imprimiendo cambios en el propio cerebro de la especie.

En la actualidad los profesores tienen en sus aulas a los nativos digitales de la era de Internet (las generaciones *Y*, *Z* y *Alfa*). Estos nativos digitales están siempre conectados y prefieren los emoticonos a las conversaciones y su dedicación a *Minecraft*, *Angry Birds*, *League of Legend*, *Twitter* y *Facebook* no terminan de ser comprendidos por quienes les dictan clase. Siempre hubo diferencias entre alumnos y profesores, pero la distancia que en muchos casos separa hoy el estado mental de unos y otros no tiene precedentes, como si un cambio evolutivo se hubiera dado en el cableado de las mentes jóvenes. De ahí la necesidad de desarrollar la competencia digital docente como aspecto indispensable para el manejo de las herramientas de creación de contenidos que pueden ser de gran utilidad para el desarrollo de las clases, con lo cual se enriquece el proceso de enseñanza-aprendizaje[15].

14. José Antonio Marín, María Pilar Cáceres Reche, Juan Manuel Trujillo Torres, Santiago Alonso García, Gerardo Gómez García, Magdalena Ramos Navas-Parejo, Carmen Rodríguez Jiménez, y Juan Carlos de la Cruz Campos, «El modelo SEL en educación: Implicaciones teóricas y prácticas» en *Teoría y Práctica en Investigación Educativa: Una Perspectiva Internacional*», 1ª ed., 55–65 (Madrid: Dykinson, S.L., 2020), disponible en: https://doi.org/10.2307/j.ctv2gz3t39.8.

15. Antonio-Manuel Rodríguez-García, Santiago Alonso-García, Juan Carlos de la Cruz Campos, Blanca Berral Ortiz, Gerardo Gómez García, Magdalena Ramos Navas-Parejo, y Carmen Rodríguez Jiménez, «Herramientas para mejorar la competencia digital docente en la creación de contenidos digitales» en *Teoría y Práctica en Investigación Educativa: Una Perspectiva Internacio-*

Pero aquí me surge una inquietud. Es cierto que nos hallamos continuamente conectados. Sin embargo, ¿quiere esto decir que nos comuniquemos en verdad? Y es que, en ocasiones, el exceso de posibilidades comunicativas, por paradójico que parezca, atrofia la comunicación. Comunicarse con alguien, en serio, implica olvidarse de muchas cosas. Es necesario prestar atención a lo que el otro dice. Cuántas veces no hemos tenido la experiencia de que es difícil dialogar con alguien, de intimidad a intimidad, porque el otro –o nosotros- no estamos en ese diálogo por estar *conectados*. Ahora recuerdo aquellas palabras de Mafalda: *«Lo malo de los medios de comunicación masiva es que no nos dejan tiempo para comunicarnos entre nosotros»*.

La sociedad de la información nos ha saturado de voces, de palabras. Todo el tiempo nos dicen algo. Pero, a veces, es necesario dejar de escuchar. Hay un fragmento del *Zhuang Zi*, un libro de la tradición taoísta china, en el que se sostiene: *«ando buscando un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él»*. Esto, dicho así sin más, parece una contradicción. Pero no lo es. Olvidar las palabras es esencial para poder hablar. *«En nuestra sociedad»* -dice Marina Garcés- *«las palabras parecen circular libremente, pero nos acaban atrapando»*. Nos atrapan los clichés y nos atrapa, también, el ansia de comunicación. Si no hay actividad comunicativa, dejamos de escuchar. Si no recibimos mensajes, dejamos de percibir. La comunicación, así, se torna una actividad vacía que sólo pide más y más comunicación. Saturados de clichés y de actividad comunicativa, dejamos de hablar. Hablar es interrumpir el ruido y encontrar aquella palabra que realmente necesitamos decirnos, aquel sentido que ilumina de otra forma lo que estamos viviendo.

En segundo lugar, no olvidemos que, en filosofía, no basta con la cantidad de información acumulada. De hecho, como bien lo decía el *Os-*

nal, 1ª ed., 38–48 (Madrid: Dykinson, S.L., 2020), disponible en: https://doi.org/10.2307/j.ctv2gz3t39.6.

curo Heráclito, *«la mucha erudición no enseña a tener inteligencia»*[16]; la información sólo produce erudición y la sabiduría es más que erudición.

Por eso, no es del todo cierto que el conocimiento se encuentre a un *click* de distancia. Lo que está a un *click* de distancia es la información, los datos. Tener información almacenada (en el medio que sea) no es, sin más ni más, conocer. El conocimiento -entendido como información- siempre ha estado más o menos asequible. La diferencia es que hoy es más fácil conseguirlo, aunque en tales cantidades que produce vértigo (nos pasamos el tiempo descargando libros que no alcanzaremos a leer en 100 vidas). Pero el problema no es éste, sino que toda esa información no es, en realidad, tuya. Sigue estando ahí, fuera de ti, incluso si en algún momento llegasen a conectar nuestros circuitos neuronales a Google, el señor omnipotente que lo sabe todo y nos ahorra el esfuerzo de saber por nosotros mismos.

En el cuento de Borges citado más arriba leíamos que lo importante no es leer sino releer. Y esto los filósofos no pueden olvidarlo. Un texto de Filosofía no dice, de una vez por todas, lo que debe decir. Es necesario volver a él una y otra vez. Se cuenta que Avicena leyó 40 veces la *Metafísica* de Aristóteles y no creo que él considerara que hubiese perdido el tiempo.

El filósofo alemán F. Nietzsche decía que sus escritos no eran del todo asequibles, es decir, que demandaban esfuerzo para ser comprendidos. Esto se debe, entre otras cosas, a la forma aforística de dichos textos. Y añade:

> «La forma aforística produce dificultad. Se debe esto a que hoy no se da suficiente importancia a tal forma. Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya descifrado por el hecho de leerlo, antes bien, entonces es cuando debe empezar su interpretación y para realizarla se necesita un arte de la misma… Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada –y por ello ha de pasar tiempo todavía para que mis escritos resulten legi-

16. R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1971), frag. 40, 35.

bles- una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no hombre moderno: el rumiar»[17].

Y es que leer, en verdad, no se puede identificar con pasear la mirada sobre unas cuantas líneas, de manera rápida. Es preciso que los textos nos toquen y para ello debemos rumiarlos. Pierre Hadot, a quien ya hemos citado, decía lo mismo en las siguientes palabras:

> «Nos pasamos la vida leyendo, pero en realidad no sabemos leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutilidad y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen. Se trata de un ejercicio espiritual, y uno de los más complejos»[18].

También Goethe llama la atención acerca de la dificultad de aprender a leer: *«La gente no sabe cuánto tiempo y esfuerzo cuesta aprender a leer. He necesitado ochenta años para conseguirlo y todavía no sabría decir si lo he logrado»*[19]. Byung-Chul Han cuenta lo siguiente:

> «Al final de mis estudios [de metalurgia] me sentí como un idiota. Yo, en realidad, quería estudiar algo literario, pero en Corea ni podía cambiar de estudios ni mi familia me lo hubiera permitido. No me quedaba más remedio que irme. Mentí a mis padres y me instalé en Alemania pese a que apenas podía expresarme en alemán. [...] Yo quería estudiar literatura alemana. De filosofía no sabía nada. Supe quiénes eran Husserl y Heidegger cuando llegué a Heidelberg. Yo, que soy un romántico, pretendía estudiar literatura, pero leía demasiado despacio, de modo que no pude hacerlo. Me pasé a la filosofía. Para estudiar a Hegel la velocidad no es importante. Basta con poder leer una página por día»[20].

17. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2009), 30-31.
18. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 58.
19. J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe* (Madrid: Acantilado, 2005).
20. Francesc Arroyo, «Aviso de derrumbe», *El País*, 22 de marzo de 2014, disponible en: https://elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html, consultado el 20 de octubre de 2023.

Por último, es verdad que la conectividad permanente nos ha permitido hacer de manera más fácil y expedita, sin apenas esfuerzo, actividades que, antaño, demandaban mucho tiempo y laboriosidad. Hace no tanto, al llegar las fiestas navideñas, algunos dedicábamos tardes enteras a escribir los *christmas*: uno para cada persona, pues no a todas las gentes se les puede decir, siempre, las mismas cosas. Hoy, entramos en *tuparada.com*, buscamos una tarjeta y en unos minutos la replicamos a todos nuestros contactos. Hemos ganado tiempo y ahorrado esfuerzo. Pero ¿hemos ganado tiempo para qué? Para seguir trabajando, produciendo, para seguir escribiendo correos, leyendo mensajes… para estar comunicados… ¿con quién? Con todos y, por ello mismo, con nadie en concreto.

Es posible que la híper-comunicación no sólo nos esté privando de aventuras maravillosas, novelescas, en nuestra vida diaria, pues deseamos obtener resultados grandes a precios muy bajos. Y esto lo vemos reflejado también en las clases: conseguimos lo mismo sin tanto esfuerzo, incluso, sin tener que hacerlo nosotros. Es lo que sucede, por ejemplo, con *chat gpt*. Hace poco alguien me decía que ya no era necesario leer con atención a Kant, ni mucho menos aprender a redactar con precisión. *Chat gpt* lo hace por ti y esquiva las plataformas anti-plagio. Así, pues, la tecnología digital no asegura ni la comunicación ni la sabiduría. Siempre es preciso un algo más. En un libro estupendo, Byung-Chul Han, sostiene que:

> «El enjambre digital […] está constituido por individuos aislados. Los habitantes digitales de la red no se congregan, les falta la intimidad de la congregación. Constituyen una concentración sin congregación, una multitud sin interioridad. Son ante todo Hikikomoris, es decir, individuos aislados de la sociedad porque todo el día están sentados ante la pantalla»[21].

Es verdad que no pocas veces los individuos digitales se configuran a veces como colectivos (por ejemplo, los *Smart mobs* o multitudes inteligentes), pero sus modelos colectivos de movimiento son muy fugaces e inestables. Los caracteriza la volatilidad. Además, con frecuencia actúan

21. Byung-Chul Han, *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014), 17.

de manera carnavalesca, lúdica y no vinculante. En esto el enjambre digital se distingue de la masa clásica, que, como la masa de trabajadores, por ejemplo, no es volátil sino voluntaria y no constituye masas fugaces sino formaciones firmes. Con un alma, unida por una ideología, la masa marcha en una dirección. Por causa de la resolución y firmeza voluntaria, es susceptible de un *nosotros*, de una acción común que es capaz de atacar las relaciones existentes de dominación. A los enjambres digitales les falta esta decisión. Ellos no marchan y se disuelven tan deprisa como han surgido. En virtud de esta fugacidad no desarrollan energías políticas.

Comunicarnos. Una tarea, en verdad, ardua, porque la comunicación humana es harto compleja. En ella, la parte verbal de la comunicación es bastante escasa. El núcleo de la comunicación está constituido por las formas no verbales, tales como los gestos, la expresión de la cara, el lenguaje corporal. Hablar con alguien exige, por principio, mirarse a los ojos. Y, sin embargo, la comunicación digital es bastante pobre de mirada. El videoteléfono, ciertamente, produce la ilusión de una presencia y sin ninguna duda ha hecho más soportable la lejanía de los amantes. Eso es innegable, pero en una videollamada no es posible mirarse el uno al otro a los ojos. Cuando en la pantalla se mira a los ojos del otro, éste cree que su interlocutor mira ligeramente hacia abajo, pues la cámara está situada en el marco superior del computador. La bella peculiaridad del encuentro inmediato, la experiencia de que ver es ser visto, desaparece iniciando la asimetría de la mirada.

En fin, creo que la Filosofía gana si aprovecha los nuevos escenarios y las posibilidades de comunicación. Pero no basta con estas posibilidades para que, en verdad, haya filosofía. En definitiva, también la llamada «era de la conectividad» exige de nosotros esa armonización entre lo antiguo y lo nuevo que es propia de todo lo humano.

BIBLIOGRAFÍA

Arroyo, Francesc. «Aviso de derrumbe.» *El País*, 22 de marzo de 2014. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html. Consultado el 20 de octubre de 2023.

Ayllón, J. R. *Antropología paso a paso.* Madrid: Palabra, 2013.

Borges, Jorge Luis. "Utopía de un hombre que está cansado." En *El libro de arena*, 1ª ed., 55-65. Buenos Aires: Emecé Editores, 1975.

Byung-Chul Han. *En el enjambre.* Barcelona: Herder, 2014.

Eckermann, J. P. *Conversaciones con Goethe.* Madrid: Acantilado, 2005.

Garcés Navas, M. *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla.* Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2016.

Gilson, E. *La unidad de la experiencia filosófica.* Madrid: Rialp, 1998.

Guthrie, W. *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles.* Edición digital, 2015. Disponible en: https://archive.org/details/guthrie-william-k.-c.-los-filosofos-griegos-epl-fs-1950-2015/page/22/mode/2up.

Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life.* Oxford: Blackwell, 1997.

Husserl, E. *La filosofía, ciencia rigurosa.* Madrid: Encuentro, 2009.

Marín, José Antonio, María Pilar Cáceres Reche, Juan Manuel Trujillo Torres, Santiago Alonso García, Gerardo Gómez García, Magdalena Ramos Navas-Parejo, Carmen Rodríguez Jiménez, y Juan Carlos de la Cruz Campos. "El modelo SEL en educación: Implicaciones teóricas y prácticas." En *Teoría y Práctica En Investigación Educativa: Una Perspectiva Internacional*, 1st ed., 55–65. Dykinson, S.L., 2020. https://doi.org/10.2307/j.ctv2gz3t39.8.

Molero Ayala, V. *La revolución digital. Lección inaugural del curso académico 2014/2015 en la Universidad Complutense de Madrid.* Disponible en: https://www.ucm.es/data/cont/docs/3-2014-09-19-L.I.%202014-2015%20FINAL.pdf.

Mondolfo, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* Madrid: Siglo XXI Editores, 1971.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral.* Madrid: Alianza, 2009.

Platón. *Fedro* 230 d. En *Diálogos III.* Madrid: Gredos, 1988.

Rodríguez-García, Antonio-Manuel, Santiago Alonso-García, Juan Carlos de la Cruz Campos, Blanca Berral Ortiz, Gerardo Gómez García, Magdalena Ramos Navas-Parejo, y Carmen Rodríguez Jiménez. «Herramientas para mejorar la competencia digital docente en la creación de contenidos

digitales» en *Teoría y Práctica En Investigación Educativa: Una Perspectiva Internacional*, 1st ed., 38–48. Dykinson, S.L., 2020. https://doi.org/10.2307/j.ctv2gz3t39.6.

Whitehead, A. N. *Proceso y realidad.* Buenos Aires: Losada, 1956.

TERCERA PARTE
EDUCACIÓN Y ARTES LIBERALES

Capítulo 5

De la cultura clásica al mundo contemporáneo: otra vez, la educación en este momento crucial

Mario Luis Descotte[1]

INTRODUCCIÓN

Este trabajo intenta traer algunos de los aspectos centrales de la cultura clásica al mundo de hoy. Un aspecto clave es el concepto de dominio de sí mismo. El regreso a los clásicos es una invitación cordial para aprender a pensar y, además, para ayudar a caminar en pos de la madurez personal de nuestros alumnos. La educación como auxilio a la persona humana es relevante. Todo ello apreciando los enormes desafíos, las luces y sombras, de nuestro mundo de cultura digital, que ofrece el marco histórico singular de todo el proceso educativo.

Tomo en préstamo el título de un libro de Jacques Maritain en tiempos de la II Guerra Mundial[2]. La realidad histórica es muy distinta. Sin embargo, nos sigue preocupando el hombre y la sociedad. Estamos en otro momento crucial de la humanidad, sembrado de luces y de sombras. Por eso trataremos de mirar al mundo de hoy y a los jóvenes del siglo XXI volviendo, una vez más, a los antiguos, en esta nueva realidad cultural y espiritual.

1. Licenciado en Historia. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Correo: mariodescotte@gmail.com

2. Jacques Maritain *L'éducation à la croisée des chemins*. (Paris: Egloff, 1947).

I. HACIA EL ENCUENTRO DE LA CULTURA CLÁSICA CON EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Alsina, eminente catedrático de Filología griega, de la Universidad de Barcelona, nos dice:

> «"Que cada cual sea a su manera griego, pero que lo sea": este aforismo de Goethe… no ha perdido, hoy en día, ni un ápice de su profunda significación. En Grecia se echaron los cimientos de la cultura europea y todo intento de ser "hombre" debe inspirarse, necesariamente, en la concepción griega de "la humanidad"[…] Tres son […] los fermentos constitutivos de lo europeo: la concepción del mundo como un "cosmos" racional y ordenado, plástico, con el hombre en su centro –es la herencia griega-; la grandiosa concepción del Derecho romano – "razón escrita", según ha sido definido-; y la decisiva aportación del Cristianismo que, a su vez, recoge la herencia greco romana, dándole un nuevo sentido…" Agrega algo sustancial: "El mundo griego -¿qué duda cabe?- continúa interesando a los hombres de hoy. Continúa siendo una de las fuentes inagotables de nuestra vida espiritual»[3].

En este encuentro con el mundo clásico creo que es oportuno traer a la superficie el tipo de hombre que se forjó a través de esos tres pilares del mundo Occidental: Grecia, Roma y el Cristianismo. La pluma de Julián Marías nos auxilia: «La lengua lo distingue: algo y alguien, qué y quién. Es lo que ha llevado a la pareja de conceptos: cosa y persona. En vez de preguntar qué es el hombre debe preguntarse quién es»[4].

Desde los comienzos de la filosofía griega se ha perfilado una interpretación del hombre como persona que podría resumirse así: alguien corporal que entiende el mundo, lo envuelve todo con su pensamiento,

3. M. I., Finley «Prólogo» en Alsina, José. *Los griegos de la antigüedad*, escrito Barcelona: Labor, 1970, 5–7.
4. Julián Marías, «Comunicación del académico honorario Dr. Julián Marías en la sesión extraordinaria de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 03 de junio de 1997», en *Reflexiones sobre la Argentina, Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, 26 (1997), 38, https://www.ancmyp.org.ar/user/CONTINUACION-ANALES/03_XXVI.PDF.

es libre y por lo tanto responsable, elige su vida («como el arquero busca el blanco», según Aristóteles); puede ser bueno o malo, feliz o infeliz y desea seguir viviendo después de la muerte, para siempre. Esta idea griega vino a converger con otra idea, no filosófica sino religiosa: judía y cristiana, mostrando entre ellas una gran coherencia.

Según esta otra imagen, el hombre ha sido creado por un acto efusivo de amor de Dios, y no como las cosas sino *a su imagen y semejanza*; por eso es *como Dios*, sólo que finito e imperfecto; participa en la vida divina, llama a Dios "Padre" y por ello es hermano de los demás hombres: *está llamado a una vida perdurable y sobrenatural; es tan libre y responsable, que en sus manos está su destino: puede salvarse o condenarse, tiene que elegir y, por último, su cuerpo está destinado a la resurrección*[5].

Hay que salir al encuentro del concepto de persona humana, a confrontar los antiguos con nosotros. La frase de la Madre Teresa de Calcuta es oportuna: *«No me interesan las masas, me interesan las personas...»* ¿Qué nos advierten los griegos? Los antiguos, como decía el filósofo mendocino Nolberto Espinosa, descubrieron la necesidad de estar alerta por el espíritu[6]. Así las cosas, intentaré bucear en el mundo clásico para hallar respuestas a esos objetivos «circunstanciados», como enseñó un viejo maestro argentino, el pedagogo Francisco Ruiz Sánchez, esto es, ciertos fines de la educación atravesados, exigidos, por las necesidades históricas de un momento determinado.

Ruiz Sánchez, quien escribió un libro muy importante: *Fundamentos y fines de la educación*, asumió la cultura clásica en pleno. Hoy, a la distancia, veo que sus indagaciones pedagógicas y filosóficas, se afincaban en la mejor tradición cultural de Occidente, es decir, en la cultura clásica. Ella le permitió modelar su concepto de educación como un «auxilio» que se

5. Cfr. Julián Marías, *El concepto de persona* en *La Nación* (Buenos Aires), 23 de marzo de 1980.
6. Cfr. Nolberto Espinosa, *Nosotros y los griegos* en *El Diario* (Mendoza, Argentina), 14 de agosto de 1969.

proporciona a la naturaleza humana, en tanto que indigente y falible, para que pueda alcanzar lo que llamaba la plenitud dinámica, esto es, los fines de la existencia humana. Sus lecturas, pienso, lo llevaron a indagar en lo mejor del mundo clásico. Siempre nos decía que todo educador debe tener una imagen del hombre, según la cual ha de educar. Según sea la idea que tengamos del ser humano, será la educación que ofrezcamos. Insistía que nuestra realidad, nuestras especiales circunstancias, deben ser tenidas en consideración por todo educador cabal[7]. Me repica la frase orteguiana: *yo soy yo y mis circunstancias*, en estas ideas.

Pues bien, la pregunta esencial, me parece que puede ser formulada así: ¿Cómo educar en estos momentos tan especiales de la vida humana? Una educación acorde a la *humanitas* del hombre de todos los tiempos. El viejo maestro que he evocado resumía todo su curso de pedagogía, con este talante. *Cuando entren a clase, y puestos detrás de su escritorio, hágan-se la pregunta crucial: ¿para qué estoy yo aquí?...* Yo pienso que nosotros, habitantes del siglo XXI, tenemos ante nuestras espaldas dos aspectos históricos, universales, que gravitan en todo mundo educativo. En nuestro caso esas realidades son, entre otras, las siguientes: la agudización de la sociedad de masas en la cual vivimos y los desafíos de una formidable revolución científico-tecnológica, de alcances insospechados, que tocan de lleno el espíritu del hombre, y que parece no tener límites. Aquí bien vale acudir al testimonio de Juan Pablo II en Canadá, en el otoño de su vida, en 2002, cuando se preguntaba, ante los jóvenes de entonces:

> «En qué fundamentos debemos construir la nueva era histórica que emerge de las grandes transformaciones del siglo XX? ¿Es acaso suficiente apoyarnos en la revolución tecnológica que ahora tiene lugar, que parece sólo responder a criterios de productividad y eficiencia, sin referencia a la dimensión espiritual personal o a los valores éticos universales? ¿Es correcto contentarnos con respuestas provisionales a las preguntas fundamentales, y abandonar la

7. Cfr. Francisco Ruiz Sánchez, *Fundamentos y fines de la educación* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1978).

vida a los impulsos del instinto, a las sensaciones temporales o a las modas pasajeras...»[8].

Esto obliga a mirar al ser humano —a nuestros alumnos— con un bagaje cultural, que enriquezca nuestra reflexión, nuestras respuestas, y que nos entronque con lo mejor que ha dado nuestra herencia Occidental, es decir, grecolatina y cristiana.

II. LOS DILEMAS E INTERROGANTES DE NUESTRO TIEMPO

En estos años de la nueva centuria, los interrogantes y los dilemas se me han vuelto imperativos. ¿Cómo construir una vida más humana? ¿Es posible evitar la deshumanización, la cosificación? ¿Pueden edificarse ciudades a escala del hombre concreto y su dignidad espiritual? ¿Sólo de pan vive el hombre? ¿Quién o qué es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Nuestro futuro, es un futuro sin futuro?, como dice Pierre Chaunu o como piensa el novelista argentino Ernesto Sábato en su penetrante libro *Antes del fin*: ¿Vivimos un tiempo en que el porvenir parece dilapidado? Demasiadas preguntas... Un aspecto capital es la fuerza del relativismo moral que se enseñorea. Las preguntas lacerantes se me agolpan, una y otra vez. ¿Cómo educar en un mundo sin valores? ¿Es la escuela moderna y los alumnos posmodernos?, como sugiere el ensayista francés Alain Finkielkraut, esto es: ¿se adhieren nuestros educandos al graffitti del mayo francés del 68: *«profesores, nos hacéis envejecer»*? ¿O aquel otro que rezaba, más o menos así: *«Tenemos todo, no nos falta nada, pero estamos aburridos»*? El futuro, ¿es la nada? ¿al final del túnel, nos espera el nihilismo total?... En fin, ¿estamos condenados a ser *«viandantes desconocidos en un universo absurdo»*?

Y para interrogarnos con crudeza, pues no creo que pueda ser formulada de otra manera. ¿Es la vida, la de cada ser, una pasión inútil que solo merece el

8. Juan Pablo II, *Discurso durante la Vigilia con los Jóvenes*, Downsview Park – Toronto, 27 de julio de 2002, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/july/documents/hf_jp-ii_spe_20020727_wyd-vigil-address.html.

desdén del suicidio, como el acto final de un drama sin sentido? Emerge aquí la cabeza del nihilismo ante el cual hay que dar respuestas… Reitero: ¿el futuro es la nada…? ¿No será que la educación auténtica debe dar razones para vivir? ¿Se repetirá entre nuestros estudiantes lo que vivió el gran humanista venezolano Arturo Úslar Pietri, quien había obtenido un Doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad Central de Venezuela, que hacia 1929 escribía: *«Los que salíamos de la Universidad con un título, éramos autodidactas en todas las cosas importantes»*? En octubre de 1984, Juan Pablo II les decía a los jóvenes de Calabria, Italia: «En el fondo de toda condición humana y de todo problema hay una persistente pregunta, la más existencial de las preguntas que afecta a la vida misma del hombre. ¿Qué sentido tiene la vida que vivimos, vale la pena comprometerse con esta vida, es posible esperar?»[9].

III. ¿DEL *HOMO SAPIENS* AL *HOMO VIDENS*… UNA MUTACIÓN GENÉTICA?

La civilización de la imagen impone un reto capital a la educación contemporánea. ¿Cómo lograr que el *homo sapiens* no se transforme en *homo videns*? Este último es un ser, dice Giovanni Sartori, incapaz de abstraer las ideas, y, por lo tanto, si antes el *homo sapiens* comprendía sin ver, hoy el moderno *homo videns* ve todo sin comprender. Leamos al estudioso italiano: «… Estamos viviendo un cambio de la genética humana radical: estamos pasando –me he acostumbrado a decir- del "homo sapiens" producido por la cultura escrita basada en palabras, a un "homo videns" en la cual la palabra es destronada por la imagen»[10].

Sí, destronada. «Democracia», «*demos*», «poder», «constitución», «libertad», «Estado», «soberanía», «legitimidad» y «derecho», son palabras abstractas que remiten a un pensar por conceptos que comprendo sin ver-

9. Juan Pablo II. *El Santo Padre habla a los jóvenes, 1980-1985*. (Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1987).
10. Cfr. Giovanni Sartori, *Homo videns: La sociedad teledirigida* (Madrid: Taurus, 1998).

los. Por lo tanto, todo el saber del *homo sapiens* se desarrolla en la esfera de un *mundus intelligibilis* (de conceptos, de concepciones mentales) que no es de ninguna manera el *mundus sensibilis*, el mundo percibido por nuestros sentidos. El punto importante es el siguiente: que el impacto del *telever*, del *videovivir*, invierte el avance de lo sensible a lo inteligible. La televisión produce imágenes y borra los conceptos y así atrofia nuestra capacidad de abstracción, y con ella el concebir y toda nuestra capacidad de comprender. En el *homo videns* el lenguaje conceptual (abstracto) es sustituido por un lenguaje perceptivo (concreto) que es infinitamente más pobre. El *homo sapiens* comprende sin ver, el *homo videns* ve sin comprender.

Por otra parte, y peor todavía, lo visible nos aprisiona en lo visible. Para el hombre que ya ni lee siquiera los diarios, para el hombre lisa y llanamente vidente, lo no visto no existe. Y esta amputación es realmente colosal: ¡nos encontramos en un momento de mutación![11] Aparecen esos hombres que lo saben todo (atosigados de datos e imágenes) y no comprenden nada. Es un gran desafío que nos enfrentamos en cada clase, con cada maestro o profesor. Educar es enseñar a pensar... He aquí la posibilidad de conectar el gran legado de los antiguos con la realidad contemporánea que se impone. Ellos nos enseñan a pensar...

IV. LA CULTURA SÓLIDA SE AFIRMA EN LOS CLÁSICOS

Pues bien, ¿qué tienen que decirnos, desde lejos y tan cerca, los antiguos? Ellos hablan a través de sus obras. Es que la cultura sólida se afirma con los clásicos, dice A. López Quintás. Cuando la *República de Platón*, la *Ética a Nicómaco*, la *Política de Aristóteles*, o *Las Confesiones* de San Agustín circulan por las venas del alma de un joven, he allí un formidable tesoro que nadie puede arrebatarles. Es la herencia de los clásicos

11. Giovanni Sartori, *¿Tiene futuro la democracia?*, *Revista Ñ*, *Clarín*, 13 de noviembre de 2004, https://www.anep.edu.uy/historia/clases/clase10/cuadros/11_art_sartori.pdf.; Sartori, *Homo videns*, 1998.

que nos enseñan a pensar. En este encuentro con el mundo clásico o con la cultura clásica, sería oportuno volver a la idea de dominio de sí mismo, tal como lo descubrió ese médico del alma que fue Sócrates. Un poeta mendocino recoge esta idea de los antiguos que hay que llevar a la superficie de la cultura actual:

> Sea señor de sí mismo
> no sea un hombre sin rostro
> su humildad y su nobleza
> sean su mayor tesoro[12].

Un libro que también hay que hacer salir a la superficie de nuestros prójimos es la monumental *Paideia* del helenista Werner Jaeger. En una de sus páginas nos descubre o nos devuelve la impronta de Sócrates y una idea central. Leamos:

> «… su figura se convierte en eje de la historia de la formación del hombre griego por su propio esfuerzo. Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia de Occidente… es sobre todo el médico del hombre interior… Era el gran conocedor de hombres cuyas certeras preguntas servían de toque para pulsar todos los talentos y todas las fuerzas latentes y cuyo consejo buscaban para la educación de sus hijos los ciudadanos más respetables… El concepto de dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética… El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de la libertad…»[13].

Hay aquí un gran tema que vincula la cultura clásica con nuestro mundo y sus exigencias: el dominio de sí mismo. El señorío sobre nosotros mismos. Romano Guardini en sus *Cartas sobre Autoformación* nos muestra ese hombre, dueño de sí mismo, que descubre la auténtica libertad que es cuando el hombre interior domina al hombre exterior… La pregunta de siempre, desde los griegos, ha sido: *¿cuándo, verdaderamente, soy libre?*

12. Ángel L. M. Salvat, *Alma de pie de gallo* (Buenos Aires, 1975), 46.
13. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 3ª reimpresión (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 403-433.

¡Qué ideas – fuerzas formidables: ¡ser señor de sí mismo! ¡No ser un hombre sin rostro! Otro pensamiento clásico que hay que retornar, imperiosamente es aquel que consiste en el conocimiento de nosotros mismos. Idea bien socrática y luego agustiniana. Recordemos este texto memorable del gran obispo de Tagaste: «Viajan los hombres para admirar las alturas de los cerros y las enormes olas del mar y las anchas corrientes de los ríos y la inmensidad del océano y el giro de los astros y se olvidan de sí mismos»[14]. Es este mismo San Agustín que, en sus *Confesiones*, dice: *«Yo me había transformado a mí mismo en un gran problema»*.

Francisco Letizia decía y escribía que el hombre debe conocerse a sí mismo, pero que se rehúye, se esquiva y se escapa de sí mismo porque tiene miedo a descubrir quién es verdaderamente. Por eso vive «*alter-ado*», fuera de sí, siempre en otra cosa. Le gustaba repetir a su maestro Michelle Federico Sciacca[15], para quien el hombre acude, presto, a todas las citas, menos a la que tiene consigo mismo. A este punto, una buena tarea del maestro es conducir a la madurez a sus alumnos a través de la lectura de los clásicos. Todo ello nos obliga a averiguar los caminos que conducen a la madurez. Hay una veta riquísima: es el mundo de las virtudes o hábitos. Un buen entronque con la cultura clásica es valorar la importancia que tenían para los antiguos la conformación de hábitos que llevan al crecimiento de la personalidad.

Desde otro punto de vista, me parece que la actualidad de los clásicos hoy puede ser considerada en la formación del juicio crítico de todo educando. Leamos a Regis Jolivet, quien nos dice:

> «Nunca se insistirá demasiado sobre la importancia [...] de procurarse un espíritu crítico, es decir un espíritu de discernimiento, que se preocupe de sustituir las opiniones espontáneas e irreflexivas, impuestas por el capricho, la

14. Francisco Letizia, *Problemática filosófica agustiniana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Económicas, 1984).
15. Cfr. Michele Federico Sciacca, *En torno al problema de la educación* (Barcelona: Luis Miracle, 1962).

> moda o el interés [...] con creencias y juicios basados en razones bien fundadas. Esta formación del método crítico no tiene método especial. Todo debe contribuir a ello: los diversos estudios a que uno se entrega, especialmente la filosofía, los consejos de personas prudentes y con experiencia de la vida. Todo debe servirnos para adquirir el gusto de la prudencia en la afirmación, de la precisión en las ideas y de la objetividad y rigor en el razonamiento. Espíritu de geometría y espíritu de finura a la vez: así se define el juicio mejor formado. La aptitud lógica, el rigor en el encadenamiento de las ideas son preciosas cualidades, a condición de que se añadan el buen sentido, la atención a la experiencia, la precisión de las excepciones, el claro sentimiento de lo real, que prohíbe tratar las cosas con la rigidez propia de las matemáticas y, según las palabras de Pascal, tomar a los hombres por teoremas»[16].

Por supuesto que tiene mucho que ver todo lo sustancioso del texto del filósofo francés citado, con la ardua tarea de enseñar a pensar, especialmente esos juicios basados en razones bien fundadas. Aquí bien valen recordar las advertencias de Huxley en *Un mundo feliz* o de *Tocqueville*, ante el creciente movimiento de masificación contemporánea. El autor de *La Democracia en América* escribía, en esta obra célebre, las siguientes palabras que nos mueven a reflexionar:

> «Quiero imaginar bajo qué nuevos rasgos podría producirse el despotismo en el mundo. Veo una muchedumbre innumerable de hombres semejantes e iguales, que giran sin descanso sobre sí mismos, para procurarse pequeños y vulgares placeres, con que llenan su alma. Cada uno de ellos retirado aparte y como extraño al destino de todos los demás; sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana... Por encima de ellos un poder inmenso y tutelar, que es el único que se encarga de asegurar sus goces y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave. Se parecería al poder paterno si, como éste, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más que fijarlos en la infancia; le gusta que los ciudadanos gocen, con tal que no piensen más que en gozar. Trabaja gustosamente para su felicidad, pero quiere ser su único agente y su único árbitro; provee a su seguridad, prevé y asegura sus

16. Régis Jolivet, *Tratado de filosofía moral* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1959), 205.

necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, regula sus sucesiones; ¡Qué lástima que no pueda quitarles enteramente la molestia de pensar y el trabajo de vivir».[17]

Este nuevo despotismo, agrega Tocqueville, sería *«más* extenso y más suave, y degradaría a los hombres sin atormentarlos». En Grecia nació *«una nueva estimación por el hombre»*, como nos dice Jaeger, que no se aleja de la idea cristiana sobre el valor infinito del alma individual o la autonomía espiritual del individuo. Jaeger nos insiste que el principio espiritual del griego no es el individualismo sino el Humanismo. Por lo tanto, la educación del hombre, de todos los tiempos, debería circular por los carriles de la verdadera forma humana, de la *humanitas*, de su auténtico ser. El encuentro entre la cultura clásica y nosotros nos advierte, pues, la suprema dignidad del hombre, su valor infinito, único. Si tuviera que elegir dos textos que sirvieran de puente, entre el ayer de los siglos y el hoy, escogería un párrafo de una carta de San Agustín y unos párrafos de la Apología de Sócrates, de Platón.

San Agustín, poco después de su conversión, dice:

«A mí me parece que hay que conducir de nuevo a los hombres [...] a la esperanza de encontrar la verdad»[18]. Sócrates, a su vez, nos interpela:

«Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole según mi modo habitual: Querido amigo, eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y por su poder, ¿no te avergüenzas de velar por tu fortuna y por su constante incremento, por tu prestigio y tu honor, sin que, en cambio, te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa por eso, no le dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino, sino que lo interrogaré, lo examinaré y lo refutaré y si a mí me parece que no tiene areté alguna, sino que simplemente la aparenta, le increparé diciéndole que siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece. Y esto lo haré con los jóvenes y con los viejos,

17. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), parte IV, cap. VI.
18. Agustín, *Epistulae*, 1, 1, en *Patrologia Latina*, vol. 33, 61.

con todos los hombres de esta ciudad…Pues sabed que así me lo ha ordenado Dios y creo que en nuestra ciudad no ha habido hasta ahora ningún bien mayor para vosotros que este servicio que yo brindo a Dios»[19].

V. BREVE CONCLUSIÓN

Para concluir: ¿Cuál sería la genuina *Paideia* de nuestro tiempo? El hombre formado integralmente, de cuerpo y alma, dominador de una avasalladora e irresistible revolución científica y técnica, que lo invade todo. Un hombre con rostro, con señorío sobre sí mismo. En palabras más autorizadas, yo también, con David Isaac, propongo:

> «volver a descubrir el auténtico sentido de la educación […] Siguiendo el pensamiento clásico, la definición que satisface más es aquella según la cual una persona es feliz si consigue desarrollar todo lo que es, de acuerdo con la naturaleza humana […] falta una educación centrada en las grandes verdades. No hay que tener miedo de hablar de la auténtica educación. Conviene incorporar al proceso educativo aquellos avances útiles, pero sin olvidar que estamos formando a personas humanas»[20].

19. Platón, *Apología de Sócrates*, 290 y ss., en Francisco Letizia, *El hombre y la libertad según Sócrates*, en *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, Universidad Nacional de Cuyo, Año XXXI, N.º 80 (julio-diciembre de 1979), 99-100.
20. David Issacs, «Agonía de la educación tradicional», en *El Mercurio* (Santiago de Chile), 16 de marzo de 1996. En esta valiosa síntesis mueven a pensar estas palabras del insigne pedagogo español: *«En tiempos pasados se entendía que la educación servía para ayudar a los jóvenes a descubrir una serie de verdades, a desarrollar un conjunto de capacidades y cualidades y a ir alcanzando progresivamente una mayor madurez humana. En los tiempos actuales se han puesto en duda la existencia de las verdades, las capacidades se han limitado a lo puramente útil y se ha transformado la lucha de mejora individual que requiere la maduración personal en un concepto reducido de "autoestima" y de aceptación de uno mismo con el fin de "sentirse bien"».*

BIBLIOGRAFÍA

Agustín. *Epistulae*. En *Patrologia Latina*, vol. 33, 61.

Espinosa, Nolberto. «Nosotros y los griegos» *El Diario* (Mendoza), 14 de agosto de 1969.

Finley, M. I. «Prólogo» en Alsina, José. *Los griegos de la antigüedad*, escrito Barcelona: Labor, 1970, 5–7.

Issacs, David. «Agonía de la educación tradicional» *El Mercurio* (Santiago de Chile), 16 de marzo de 1996.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 3ª reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Jolivet, Régis. *Tratado de filosofía moral.* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1959.

Juan Pablo II. *El Santo Padre habla a los jóvenes, 1980-1985*. Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1987.

Juan Pablo II. «Discurso durante la Vigilia con los Jóvenes». Downsview Park, Toronto, 27 de julio de 2002. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/july/documents/hf_jp-ii_spe_20020727_wyd-vigil-address.html.

Letizia, Francisco. *Problemática filosófica agustiniana*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Económicas, 1984.

Marías, Julián. «El concepto de persona». *La Nación* (Buenos Aires), 23 de marzo de 1980.

Marías, Julián. «Reflexiones sobre la Argentina» en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas* 26 (1997): pp. 35–41. https://www.ancmyp.org.ar/user/CONTINUACION-ANALES/03_XXVI.PDF.

Maritain, Jacques. *L'éducation à la croisée des chemins*. Paris: Egloff, 1947.

Platón. «Apología de Sócrates». En Francisco Letizia, *El hombre y la libertad según Sócrates, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, Universidad Nacional de Cuyo, Año XXXI, N.º 80 (julio-diciembre de 1979): 99-100.

Ruiz Sánchez, Francisco. *Fundamentos y fines de la educación*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1978.

Salvat, Ángel L. M. *Alma de pie de gallo.* Buenos Aires, 1975.

Sartori, Giovanni. *Homo videns: La sociedad teledirigida.* Madrid: Taurus, 1998.

Sartori, Giovanni. «¿Tiene futuro la democracia?» *Revista Ñ, Clarín*, 13 de noviembre de 2004. https://www.anep.edu.uy/historia/clases/clase10/cuadros/11_art_sartori.pdf.

Sciacca, Michele Federico. *En torno al problema de la educación*. Barcelona: Luis Miracle, 1962.

Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Traducido por José Luis Romero. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Capítulo 6

Cómo fomentar el ocio en la vida universitaria en tiempos de la era digital

Gonzalo Descotte[1]

INTRODUCCIÓN

Entendemos que uno de los mayores problemas que acaece al hombre moderno y, que es también la raíz de todos los males, consiste en su *des-ubicación* en la creación, fruto del antropocentrismo renacentista. Esa falta de aceptación y sumisión se traduce en tristeza, angustia, desesperación y vacío. En palabras de Montejano:

> «El hombre se encuentra sin sosiego en las grandes ciudades sin dimensiones humanas, donde rodeado de construcciones y objetos artificiales, pierde toda posibilidad de inserción en la vitalidad de la naturaleza física, donde perturbado por los ruidos continuos carece de espacios de silencio en los cuales ensanchar su espíritu; donde la uniformidad y el amontonamiento sustituyen a la unidad de personas individuales, peculiares en sociedades articuladas con jerarquía»[2].

Este texto pretende abordar la creciente preocupación por la falta de ocio significativo en la vida universitaria contemporánea, especialmente en la era digital. Se señala cómo la omnipresencia de la tecnología y las redes sociales ha transformado la forma en que los estudiantes universitarios ocupan su tiempo libre, a menudo relegando actividades de ocio contemplativo y enriquecedor a un segundo plano. Este cambio

1. Licenciado en Psicología. Director Área de Desarrollo en IMEP (Institute of Medicine and Psychology). Correo: gonzalo.descotte@imepeducation.com

2. Cfr. Bernardino Montejano, *La Universidad: Ayer, hoy y mañana* (Madrid: Nueva Hispanidad, 2003)

plantea desafíos significativos para el bienestar y el desarrollo personal de los estudiantes.

I. OCIO, VIDA UNIVERSITARIA Y ERA DIGITAL

Fromm destaca en *El Arte de Amar* que el hombre, gracias a su razón, es consciente de su propia existencia, de su pasado y las posibilidades de su futuro[3]. Al tener libre albedrío, podrá ir en contra de su naturaleza y del fin para el cual ha sido creado.

Esa conciencia de sí mismo como una entidad separada, de su breve lapso de vida, de que nace sin que intervenga su voluntad y ha de morir contra su voluntad, de que morirá probablemente antes que los que ama, o éstos antes que él; la conciencia de su soledad y su *separatidad,* de su *«des-validez»* frente a las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad. Todo ello hace de su existencia separada y *«des-unida»* una insoportable prisión. Si el hombre no pudiera liberarse de su prisión y extender la mano para unirse en una u otra forma con los demás hombres y con el mundo exterior, se volvería loco.

El mismo autor destaca que el hombre tiene distintas maneras de escaparse de este sentimiento de soledad que lo ahoga: se enajena de sí mismo buscando sexo sin amor, la fugacidad de las drogas, los éxitos laborales y cuando se deja llevar por la corriente renunciando a la capacidad de poder pensar. Pero esa misma experiencia de soledad tiene también la oportunidad de buscar un sentido trascendente en su vida[4].

¿Cómo escapa el hombre a su misión en el mundo en tiempos de la *era digital*?[5]

3. Cfr. Erich Fromm, *El arte de amar* (Barcelona: Paidós, 1956).
4. Cfr. Fromm, *El arte de amar*, s.p.
5. Entendiendo como era digital el período histórico iniciado a finales del siglo XX caracterizado por el uso masivo de tecnologías de información y comunicación.

La paradoja de la sociedad de la información es que muchas veces quedamos atrapados en el flujo informativo. Creemos estar cada vez más comunicados, pero poco a poco hemos perdido el poder de conectar con las realidades cotidianas de nuestro entorno cercano.

El significado de los famosos móviles *«BlackBerry»* tiene su origen en los tiempos de esclavitud en Estados Unidos. A los recién llegados a las plantaciones se les ataba una bola negra de hierro muy irregular y cacariza con una cadena y un grillete al pie para que no escaparan corriendo de los campos de algodón. Sus amos los llamaban *«BlackBerry»* (cerezos negros), porque se asemejaban a dicha fruta. Ese era el símbolo antiguo de la esclavitud: aquel que estaba forzado a dejar su vida hasta perecer, sin poder escapar de los campos de cultivo. La diferencia es que el hombre digital se hace esclavo creyéndose absolutamente libre. Byung-Chul Han, nos dice:

> «La tecnología de la información digital hace de la comunicación un medio de vigilancia. Cuantos más datos generemos, cuanto más intensamente nos comuniquemos, más eficaz será la vigilancia. El teléfono móvil como instrumento de vigilancia y sometimiento explota la libertad y la comunicación. Además, en el régimen de la información, las personas no se sienten vigiladas, sino libres»[6].

Bernays, E., publicista y sobrino de Sigmund Freud, recibía los escritos de su tío psicoanalista por si estos resultaban de su interés. Así fue como supo de la existencia de un conjunto de pulsiones inconscientes, que gobernaban buena parte del proceder de cualquier individuo[7]. Todo el trabajo posterior de Bernays tomó como fundamento el descubrimiento de esos mecanismos, susceptibles de ser manipulados con fines económicos, de consumo y políticos. Este autor, en su libro *Propaganda*, escribe:

6. Cfr. Byung-Chul Han, *Infocracia* (Barcelona: Penguin Random House, 2021), s.p.
7. «El lado oscuro de la ingeniería social: Así se manipula la opinión pública», *El Mundo*, 21 de noviembre de 2017, disponible en: https://www.elmundo.es/cultura/2017/11/21/5a14805f22601d9e058b465a.html.

> «Pocas personas conocen los mecanismos psicológicos que mueven las voluntades humanas, ellos nos gobiernan, moldean nuestras mentes, definen nuestros gustos o nos sugieren nuestras ideas, son en gran medida personas de las que nunca hemos oído hablar. Ello es el resultado lógico de cómo se organiza nuestra sociedad democrática. Grandes cantidades de seres humanos deben cooperar de esta suerte si es que quieren convivir en una sociedad funcional sin sobresalto. El arte de conseguir que las personas se comporten de manera irracional se logra vinculando los productos (o las políticas) con sus emociones y deseos más acendrados»[8].

En su libro *La ingeniería del consentimiento*, Edward Bernays describió el control de la mente de las masas como una forma de «gobierno invisible» y que esto representaba «la negación del consentimiento». Según Bernays, «nuestras mentes son moldeadas, nuestros gustos son formados, nuestras ideas son sugeridas, mayormente por hombres de los que nunca hemos oído hablar»[9]. La *American Tobacco Company* contrató a Bernays con el fin de captar a un mercado femenino para sus productos. En una estrategia publicitaria icónica, Bernays dirigió a un grupo de modelos jóvenes a marchar en el desfile de Pascua en Nueva York, donde procedieron a encender «antorchas de libertad». A su señal, las chicas encendieron cigarrillos *Lucky Strike* frente a los fotógrafos. Este acto, bien documentado por la prensa, tuvo un papel determinante en el aumento del número de mujeres fumadoras en aquel año[10].

Un artículo reciente en *La Nación* informa sobre una demanda interpuesta por 33 estados de EE. UU. contra la empresa *Meta Platforms*, alegando que esta ha creado de forma intencionada una «crisis de salud mental juvenil». Según la demanda presentada en el tribunal federal de Oakland, *Meta*, propietaria de *Facebook* e *Instagram*, ha engañado reiteradamente al público sobre los peligros de sus plataformas, induciendo

8. Cfr. Edward Bernays, *Propaganda* (Nueva York: Horace Liveright, 1928), s.p.
9. Cfr. Edward Bernays, *La ingeniería del consentimiento* (Nueva York: Horace Liveright, 1955), s.p.
10. «El lado oscuro de la ingeniería social», *El Mundo,* 2017.

a niños y adolescentes a un uso adictivo y compulsivo de las redes sociales. El artículo señala que investigaciones han vinculado el uso de las plataformas de *Meta* con depresión, ansiedad, insomnio, interrupción de la educación y de la vida cotidiana, entre otros problemas, y que la empresa ha utilizado tecnologías avanzadas para captar y mantener a jóvenes y adolescentes en busca de beneficios económicos[11].

Sean Parker, el primer presidente de la compañía, señaló que Facebook explota una «vulnerabilidad» en la psicología humana para crear adicción[12]. Asimismo, Chamath Palihapitiya, ex vicepresidente de *Facebook* expresó su preocupación sobre los efectos de la empresa en la sociedad, admitiendo su «inmensa culpa» por haber contribuido a crear herramientas que «destrozan el entramado social»[13]. Palihapitiya enfatizó la responsabilidad individual y colectiva frente a la manipulación de percepciones y la importancia de cuestionar la dependencia a las recompensas instantáneas ofrecidas por las redes sociales. En palabras de Byung-Chul Han:

> «A diferencia de las técnicas de poder del régimen de la disciplina, no funcionan con coerciones y prohibiciones, sino con incentivos positivos. Explotan la libertad, en lugar de suprimirla. Controlan nuestra voluntad en el plano inconsciente, en lugar de quebrantarla violentamente. El poder disciplinario represivo deja paso a un poder inteligente que no da órdenes, sino que susurra, que no manda, sino que da con el codo, es decir, da un toque con me-

11. «Daño considerable: Ofensiva en Estados Unidos contra Facebook e Instagram por afectar la salud mental de los chicos» *La Nación*, 24 de octubre de 2023, disponible en: https://www.lanacion.com.ar/sociedad/dano-considerable-ofensiva-en-estados-unidos-contra-facebook-e-instagram-nid24102023/.
12. «Facebook fue diseñado para explotar una vulnerabilidad en la psicología humana», *Infobae*, 9 de noviembre de 2017, disponible en: https://www.infobae.com/america/tecno/2017/11/09/facebook-fue-disenado-para-explotar-una-vulnerabilidad-en-la-psicologia-humana/.
13. «Chamath Palihapitiya, exvicepresidente de Facebook: "Los 'social media' están desgarrando el tejido social"», *El País*, 12 de diciembre de 2017, disponible en: https://elpais.com/tecnologia/2017/12/12/actualidad/1513075489_563661.html.

> dios sutiles para controlar el comportamiento. En el régimen neoliberal de la información, la dominación se presenta como libertad y comunicación»[14].

Considero oportuno, citar dos obras emblemáticas de la misma época, *Rebelión en la granja* de Orwell[15] y *Un mundo feliz* de Huxley[16]. La primera es una alegoría sobre animales que, liderados por los cerdos Snowball y Napoleón, se rebelan contra su opresor humano para fundar una sociedad igualitaria, la cual eventualmente replica las formas de autoritarismo que buscaban erradicar, simbolizando la corrupción del poder y la crítica a la Revolución Rusa y el surgimiento de regímenes totalitarios. En contraste, *Un mundo feliz* presenta una sociedad futurista regida por la tecnología y el control estatal, donde la ingeniería genética y el consumo de la droga «soma» aseguran la felicidad superficial de sus ciudadanos, a costa de su libertad y autenticidad, generando un debate sobre los límites éticos y filosóficos de la búsqueda de la felicidad y la conformidad. Orwell advierte sobre las amenazas externas de control, mientras Huxley destaca la opresión interna derivada de la obsesión por el placer, en donde la inmediata gratificación de deseos y necesidades se vuelve primordial. Este concepto se refleja en la actualidad con elementos como *reels*, *likes*, *stickers*, videos, etc., equivalentes al «soma», induciendo a una satisfacción superficial constante. Ahora bien, según Byung-Chul Han:

> «La creciente atomización y narcisificación de la sociedad nos hace sordos a la voz del otro. También conduce a la pérdida de la empatía. Hoy todo el mundo se entrega al culto del yo. Todos los individuos se representan y se producen a sí mismos. No es la personalización algorítmica de la red, sino la desaparición del otro, la incapacidad de escuchar, lo que provoca la crisis de la democracia»[17].

14. Han, *Infocracia*, 2021.
15. George Orwell, *Rebelión en la granja* (Londres: Secker & Warburg, 1945)
16. Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (Londres: Chatto & Windus, 1932)
17. Han, *Infocracia*, 2021.

Incluso en el estado totalitario descrito por Orwell existía un «Ministerio de la Verdad» el cual maneja información, noticias, actividades de ocio, educación, las artes y el entretenimiento, distribuye periódicos de escaso valor que contienen casi exclusivamente historias de crímenes y deportes, novelas baratas y canciones románticas de moda promoviendo contenidos superficiales para suprimir el pensamiento crítico. Este ministerio, además, produce masivamente pornografía como medio de control, desalentando la disidencia: los adictos al porno o al juego no se rebelan contra el poder. Ante esta situación, la presencia de la Universidad surge como un contrapunto imprescindible, enfocándose en el análisis profundo de las realidades complejas humanas, motivando el pensamiento independiente y crítico en medio de la manipulación gubernamental.

En palabras de Ortega y Gasset «La Universidad estaría representando la serenidad frente al frenesí, la sería agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez»[18]. Los grandes logros culturales de la humanidad se debieron a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un contexto en donde sea posible una mirada profunda que no puede ser reemplazada por una *hiperatención*.

A través de la lectura de la *Idea de la Universidad* del Cardenal John Henry Newman, resuenan en mi mente unas palabras tan antiguas y tan actuales al mismo tiempo sobre la crítica que el autor hace de «los estudiantes que tienen demasiado entre las manos para permitirse pensar», sin embargo, no critica a los alumnos, sino al sistema que les sobrecarga con tantas tareas[19].

Hoy en día, la realidad ha cambiado de manera categórica, ya no es predominantemente el sistema universitario el que presenta desafíos abrumadores, sino el uso excesivo y, en ciertos casos, adictivo de las tecnologías digitales. La proliferación de redes sociales, juegos en línea,

18. José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* (Madrid: Revista de Occidente, 1930), s.p.
19. John Henry Newman, *The Idea of a University* (Londres: Longman, 1907), s.p.

blogs y series televisivas está mermando gravemente la capacidad de los alumnos para concentrarse y conectar de manera profunda con la realidad.

Ante este panorama, ¿cómo hacer para volver a entusiasmar a nuestros alumnos con la lectura de los clásicos, la poesía, la literatura?, ¿cómo brindar una educación personalizada que esté sostenida por la curiosidad y la investigación en un entorno comunitario?, ¿cómo ayudarlos a que experimenten la verdad, la belleza y el bien? Creemos que fomentar actividades de ocio constituye una respuesta potencial a este dilema. Resulta interesante observar la etimología de la palabra *«ocio»*: en griego se traduce como *«schole»*, en latín como *«schola»*, y en castellano como *«escuela»*. De esta manera, el término que empleamos para designar los espacios dedicados a la educación deriva directamente del concepto de ocio. Pieper define al ocio como un «contemplar relajado» y expone un ejemplo claro y concreto:

> «¿Qué ocurre cuando nuestros ojos ven una rosa? ¿Qué hacemos en esa ocasión? Al percatarnos de ella y observar su color y su forma, nuestra alma se comporta receptivamente, tomamos percibimos. Es cierto que somos activos y estamos mirando algo. Pero es un mirar sin tensión. La intuición es la apertura de los ojos a un mirar receptivo de las cosas que se le ofrecen, que nos penetran sin necesidad de un esfuerzo de captación del observador. Tiene mucho de regalo y suscita asombro y agradecimiento»[20].

Para Pieper, en La Edad Media, se distinguía entre la razón como «*ratio*», y la razón como *«intelectus»*. Por un lado, la «*ratio»* es la facultad del pensar discursivo, del buscar, del investigar, del abstraer, del precisar y concluir. Por otra parte, sostiene el autor, el *«intelectus»* es el nombre de la razón en cuanto que es la facultad del *«simplex intuitus»*, de la *«simple visión»*, a la cual se ofrece lo verdadero como el ojo al paisaje. Es el *«contemplar relajado»* lo que genera gozo del bien alcanzado[21],

20. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual* (Madrid: Rialp, 1979), s.p.
21. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 1979.

> «Para Kant, filosofar será el esfuerzo del conocimiento donde se encuentra "la garantía de la verdad… La fatiga es el bien". En contraposición, Santo Tomás de Aquino, en la Suma Teológica, establece la tesis de que "La esencia de la virtud reside más en el bien que en la dificultad… Por tanto no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino que si es más difícil ha de serlo de tal forma que sea al mismo tiempo mayor bien»[22].

Incluso, los proverbios, haciendo referencia al ocio nos dicen: *«Por el ocio de la contemplación esta siempre solazándose, recreándose en el orbe de la tierra»*[23]. También Nietzsche escribe:

> «Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época han cotizado más los activos, es decir los desasosegados. Cuéntese, por tanto, entre las correcciones necesarias que deben hacérsele al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo»[24].

La falta de ocio o más bien, la incapacidad para el ocio está en relación estrecha con la «pereza», de la pereza proviene el desasosiego y la actividad incansable del trabajar por el trabajo mismo. La acedia, consecuencia de la falta de ocio será para los antiguos un estado de tristeza hacia las cosas buenas de Dios, hacia los bienes espirituales; es la contrapartida del verdadero gozo[25]. El ocio es una forma de callar, que es un presupuesto para la percepción de la realidad, *solo oye el que calla y el que no calla no oye*.

«Dios es amigo del silencio. Mira cómo la naturaleza, los árboles, las flores, la hierba crecen en silencio; mira las estrellas, la luna y el sol, cómo se mueven, en silencio», dijo poéticamente santa Teresa de Calcuta en su discurso de recepción del Premio Nobel de la Paz[26]. El 4 de julio de 2010,

22. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 1979.
23. Prov. 8:30
24. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal, 2007).
25. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 1979.
26. Santa Teresa de Calcuta, *discurso de recepción del Premio Nobel de la Paz,* citado en Robert Sarah, *La fuerza del silencio: Frente a la dictadura del ruido* (Fundación Santa Ana, 2001)

en una homilía dedicada al octavo centenario del nacimiento del papa Celestino V, Benedicto XVI reflexionó:

> «Vivimos en una sociedad en la que cada espacio, cada momento, parece que deba llenarse de iniciativas, de actividades, de ruidos; con frecuencia ni siquiera hay tiempo para escuchar y para dialogar. No tengamos miedo de hacer silencio fuera y dentro de nosotros si queremos ser capaces no solo de percibir la voz de Dios, sino también la voz de quien está a nuestro lado, la voz de los demás»[27].

El Cardenal Sarah enfatiza en la importancia de que, aquellos que aman a Dios, deben procurar preservar o crear una atmósfera en la que poder encontrarse con Él. En los hogares de los cristianos ha de haber paz y sosiego, porque tanto sus cuerpos como sus casas son templos de Aquel y esto implica incluso, si hace falta, eliminar la televisión[28].

El silencio de la vida diaria es condición indispensable para vivir con los demás. Sin capacidad de silencio es imposible que el hombre entienda su propio entorno, que lo ame y lo asuma. La caridad nace del silencio. Nace de un corazón silencioso capaz de escuchar, de comprender y acoger. El silencio es una condición de la alteridad y una necesidad para entenderse a uno mismo. Sin silencio no hay descanso, ni serenidad, ni vida interior. El silencio es amistad y es amor, es armonía interior y paz. El ruido de la cotidianeidad siempre despierta en el hombre cierta agitación, nunca es sereno ni lleva a comprender al otro[29]. Pascal decía que «toda la desdicha de los hombres proviene de una sola causa: no saben permanecer en reposo, en un cuarto»[30]. En el nivel exclusivamente

27. Benedicto XVI, *Viaje apostólico a Madrid: Encuentro con los jóvenes profesores universitarios en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial* (Vatican, 19 de agosto de 2011), disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html.
28. Sarah, *La fuerza del silencio*, 2001.
29. Sarah, *La fuerza del silencio*, 2001.
30. Pascal, citado en Sarah, *La fuerza del silencio*, 2001.

físico, el hombre solo puede hallar reposo en el silencio. Las cosas más hermosas de la vida tienen lugar en el silencio. Somos capaces de leer o escribir cuando tenemos silencio.

Es importante para nosotros, como profesores universitarios, incentivar a nuestros alumnos a disfrutar de la buena lectura, a cultivar las grandes amistades, animarse a escribir poesía o al menos a intentarlo, no importando la utilidad pues, «la educación en artes liberales es un conocimiento libre, no necesita de otros objetos, sino que se basta a sí mismo. Es independiente, no busca ninguna ganancia»[31]. Este programa basado en el cultivo de la verdad, la belleza y el bien tuvo su experimento con John Senior (1923-1999), profesor de la Universidad de Kansas en la segunda mitad del siglo XX,

> «El largo camino para salir de la *"des-educación"* de nuestros tiempos será encontrando, por aquellos que alcancen el fondo del laberinto universitario y puedan, como Dante en el fondo del infierno, a través de una compuerta redonda, ver los bellos objetos que ruedan en el cielo y así, de nuevo, contemplar las estrellas»[32].

Newman considera que el ocio es una condición necesaria para la educación ya que es consciente de que «el crecimiento intelectual y el ocio disfrutan de una estrecha relación»[33]. Él ve en esto un medio eficaz para contrarrestar la superficialidad y velocidad con las que está impregnada la vida moderna y para disponer a la persona a ser transformada por el conocimiento que adquiere. No creo que el pesimismo acomodaticio sea la excusa para no hacer nada, no podemos como docentes quedar impávidos ante esta situación.

Texeira Nunes cuenta sobre la experiencia de Senior en la Universidad de Kansas. Los maestros decidieron ser genuinamente extremistas y desafiaron a sus alumnos a que creyeran en la realidad, que buscaran

31. Newman, *The Idea of a University*, 1907.
32. John Senior, *La restauración de la cultura cristiana* (Madrid: Vórtice, 2016)
33. Newman, *The Idea of a University*, 1907.

la Verdad, la Belleza y el Bien, sus jóvenes recibieron una sólida dieta de clásicos, poesía, música y mitos… Lentamente su vigor educativo comenzó a revivir[34]. Uno de los alumnos del programa recuerda: «éramos la generación de la televisión. Nuestras vidas estaban fragmentadas, nuestros pensamientos interrumpidos cada diez minutos por las propagandas comerciales. Lo que hicieron nuestros profesores fue juntar los fragmentos y formar la pintura completa»[35].

El lema del programa era *«nascantur in admiratione»*: que nazcan en el asombro. El profesor Quin (citado en Senior, 2016) explica la elección: «El asombro es la facultad de la mente que te lleva a mirar las cosas de arriba más bien que la arrogancia de nuestro tiempo, que busca mirar hacia para poder decir "Yo esto lo conozco". Los alumnos eran animados a experimentar las cosas simples, quizás por primera vez en su vida»[36].

El Profesor Rubén Pereto Rivas, traductor y presentador del libro *La restauración de la cultura cristiana* nos dice:

> «Se trataba de una iniciativa que iba en contracorriente en todos los sentidos. Los demás profesores de la universidad estaban furiosos. No podían entender que se sintieran atraídos por lo tradicional, que les gustara la caligrafía, que memorizaran poesías y aprendieran a bailar el vals. Era revolucionario educar a jóvenes que elegían vivir un romance en vez de participar en las fiestas desenfrenadas que diariamente tenían lugar en las residencias estudiantiles»[37].

34. A. F. Texeira Nunes, *Mirar hacia arriba. John Senior y el Programa de Humanidades Integradas de la Universidad de Kansas*, *Siempre Haciendo Lío*, 30 de junio de 2023, disponible en: https://siemprehaciendolio.wordpress.com/2023/06/30/mirar-hacia-arriba/.
35. Senior, *La restauración de la cultura cristiana, 2016.*
36. Quin, citado en John Senior, *La restauración de la cultura cristiana* (Madrid: Vórtice, 2016),
37. Rafael Peretó Rivas, *El nacimiento de la cultura cristiana* (Madrid: Homo Legens, 2021)

El programa de estudios de humanidades diseñados por estos tres profesores sobre la base del amor, la belleza y el bien condujo, naturalmente, a que muchos de los estudiantes decidieran convertirse a la Iglesia Católica. Y esto ocurrió sin ruido, sin grandes organizaciones, de corazón a corazón, por contagio.

Quiero finalizar con dos poesías, en primer lugar, con *Elogio de la vida sencilla,* de José María Peman, novelista y poeta español:

Conciencia tranquila y sana
es el tesoro que quiero;
nada pido y nada espero
para el día de mañana.
Ni voy de la gloria en pos,
ni torpe ambición me afana;
Y al nacer cada mañana,
tan sólo le pido a Dios
casa limpia en que albergar,
pan tierno para comer,
un libro para leer
y un Cristo para rezar;
que el que se esfuerza y agita
nada encuentra que le llene,
y el que menos necesita
tiene más que el que más tiene.
Quiero gozar sin pasión,
esperar sin ansiedad,
sufrir con resignación,
morir con tranquilidad;
que, al llegar mi postrer día,
quiero pensar y decir:
"Viví como viviría
si ahora volviera a vivir.

Viví como un peregrino,
que, olvidando los dolores,
pasó cogiendo las flores
de los lados del camino;
Cantando he dejado atrás
la vida que recorrí;
pedí poco y tuve más.
de lo poco que pedí[38]

En segundo lugar, la poesía de un poeta oriundo de mi patria, Don Ángel Luis María Salvat, músico y poeta mendocino:

Vamos a charlar los dos
La felicidad del hombre está al alcance de su mano,
pero fácilmente es desviado del camino que lo conduce a ella,
por no saber descubrir y valorar lo que tiene a su lado,
en su entorno más próximo, más cercano.
Sosiéguese un poco m'hijo,
arrímese aquí al fogón
venga que entre mate y mate
vamos a charlar los dos
No se me ponga a correr
Mi experiencia se lo dice;
Forme hogar honradamente
Y vaya echando raíces
Afírmese cual ombú
Que no le teme al pampero
Ame y sea fiel a su tierra
Viaje con el pensamiento
A quien no tiene querencia

38. José María Pemán, *Elogio de la vida sencilla*, recuperado de: https://www.catolicidad.com/2010/09/elogio-de-la-vida-sencilla.html.

Con la langosta comparo
Donde llega todo arrasa
Cuando se va deja el guano
No mezquine el corazón
Dele la rienda que pida
Ame como Dios enseña
Para amar es esta vida
Escuche la vos del viento
Oiga la voz de la tierra
Lea en la luz de la luna
Converse con las estrellas
No se canse de mirar
Todo lo que le rodea
Hablar con todas las cosas
Lo librara de zonceras
Sea señor de sí mismo
No sea un hombre sin rostro
Su humildad y su nobleza
Sean su mayor tesoro[39].

II. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, se destaca la vital importancia del ocio significativo para el bienestar de los estudiantes universitarios, proporcionándoles oportunidades para la reflexión y el crecimiento personal. Sin embargo, la influencia de la tecnología y las redes sociales ha desplazado muchas actividades tradicionales de ocio. La reintroducción y promoción del ocio significativo en el campus pueden contrarrestar estos efectos negativos y fomentar una mayor satisfacción personal. Es crucial

39. Ángel Luis María Salvat, *Vamos a charlar los dos*, s.d.

que los educadores y los responsables de políticas reconozcan la importancia del ocio en el desarrollo de los estudiantes e integren estrategias para promoverlo. Se sugiere que futuras investigaciones exploren más a fondo estos beneficios y desarrollen intervenciones específicas para fomentar el ocio significativo entre los estudiantes universitarios.

BIBLIOGRAFÍA

Benedicto XVI. *Viaje apostólico a Madrid: Encuentro con los jóvenes profesores universitarios en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial*. Vatican, 19 de agosto de 2011. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html.

Bernays, Edward. *La ingeniería del consentimiento.* Nueva York: Horace Liveright, 1955.

Bernays, Edward *Propaganda.* Nueva York: Horace Liveright, 1928.

Byung-Chul Han. *Infocracia.* Barcelona: Penguin Random House, 2021.

Chamath Palihapitiya, exvicepresidente de Facebook: «"Los 'social media' están desgarrando el tejido social"», *El País*, 12 de diciembre de 2017. Disponible en: https://elpais.com/tecnologia/2017/12/12/actualidad/1513075489_563661.html.

«Daño considerable: Ofensiva en Estados Unidos contra Facebook e Instagram por afectar la salud mental de los chicos». *La Nación*, 24 de octubre de 2023. Disponible en: https://www.lanacion.com.ar/sociedad/dano-considerable-ofensiva-en-estados-unidos-contra-facebook-e-instagram-nid24102023/.

«El lado oscuro de la ingeniería social: Así se manipula la opinión pública». *El Mundo*, 21 de noviembre de 2017. Disponible en: https://www.elmundo.es/cultura/2017/11/21/5a14805f22601d9e058b465a.html.

«Facebook fue diseñado para explotar una vulnerabilidad en la psicología humana». *Infobae*, 9 de noviembre de 2017. Disponible en: https://www.infobae.com/america/tecno/2017/11/09/facebook-fue-disenado-para-explotar-una-vulnerabilidad-en-la-psicologia-humana/.

Fromm, Erich. *El arte de amar.* Barcelona: Paidós, 1956.

Huxley, Aldous. *Un mundo feliz.* Barcelona: Debolsillo, 1932.

Montejano, Beltrán. *La Universidad: Ayer, hoy y mañana.* Madrid: Nueva Hispanidad, 2003.

Newman, John Henry. *The Idea of a University.* Londres: Longman, 1907.

Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano.* Madrid: Akal, 2007.

Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad.* Madrid: Revista de Occidente, 1930.

Orwell, George. *Rebelión en la granja.* Londres: Secker & Warburg, 1945.

Pemán, José María. *Elogio de la vida sencilla*. Recuperado de: https://www.catolicidad.com/2010/09/elogio-de-la-vida-sencilla.html.

Peretó Rivas, Rafael. *El nacimiento de la cultura cristiana.* Madrid: Homo Legens, 2021.

Pieper, Josef. *El ocio y la vida intelectual.* Madrid: Rialp, 1979.

Salvat, Ángel Luis María. *Vamos a charlar los dos.* [Sin datos de publicación].

Sarah, Robert. *La fuerza del silencio: Frente a la dictadura del ruido.* Fundación Santa Ana, 2001.

Senior, John. *La restauración de la cultura cristiana.* Madrid: Vórtice, 2016.

Texeira Nunes, A. F. «Mirar hacia arriba. John Senior y el Programa de Humanidades Integradas de la Universidad de Kansas». *Siempre Haciendo Lío*, 30 de junio de 2023. Disponible en: https://siemprehaciendolio.wordpress.com/2023/06/30/mirar-hacia-arriba/.